

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE GOIÁS (PUCGOIÁS)
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA E TEOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO *STRICTO SENSU*
EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO

ELENO MARQUES DE ARAÚJO

**A RESSURREIÇÃO COMO PRESSUPOSTO PARA “PENETRAR OS CÉUS” EM
HEBREUS 4,14-16**

GOIÂNIA
2012

ELENO MARQUES DE ARAÚJO

**A RESSURREIÇÃO COMO PRESSUPOSTO PARA “PENETRAR OS CÉUS”
EM HEBREUS 4,14-16**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação *stricto sensu* em Ciências da Religião – Doutorado – da Pontifícia Universidade Católica de Goiás para a obtenção do grau de Doutor em Ciências da Religião.

Orientadora: Dra. Ivoni Richter Reimer.

GOIÂNIA

2012

Araújo, Eleno Marques de.
A663r A ressurreição como pressuposto para “penetrar os céus” em
Hebreus 4,14-16 [manuscrito] / Eleno Marques de Araújo. – 2012.
234 f. ; 30 cm.

Tese (doutorado) – Pontifícia Universidade Católica de Goiás,
Departamento de Filosofia e Teologia, 2012.
“Orientadora: Profa. Dra. Ivoni Richter Reimer”.

1. Ressurreição (Teologia). 2. Sacerdócio. 3. Alma. I. Título.

CDU: 2-187.6(043)

TESE DO DOUTORADO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO DEFENDIDA EM 20
DE DEZEMBRO DE 2012 E APROVADA COM A NOTA 8,7 PELA BANCA
EXAMINADORA

1. Dra. Ivoni Richter Reimer /PUC Goiás (Presidente) Ivoni R. Reimer

2. Dr. Joel Antônio Ferreira /PUC Goiás (Membro) Joel A. Ferreira

3. Dr. Valmor da Silva /PUC Goiás (Membro) Valmor da Silva

4. Dr. João Luiz Correia Júnior /UNICAP (Membro) João Luiz Correia Jr.

5. Dr. João Pedro Gonçalves Araújo /FTBB (Membro) João Pedro

AGRADECIMENTOS

A Deus pela iniciativa de ressuscitar Jesus de Nazaré.

A FAPEG – Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de Goiás pela concessão da bolsa de pesquisa dessa tese.

A minha família que me deu o legado da educação básica para ser pessoa.
A Ivoni Richter Reimer pelo amor, paciência e dedicação na orientação desta tese.

A Wellington J. D. B. da Silva pela amizade e estima.

A todos os meus mestres pelos conhecimentos transmitidos.

A todos(as) amigos(as) que me amam de verdade.

A Dra. Keila Carvalho de Matos pela revisão e correção desta tese.

Ao colega e pesquisador David Pessoa de Lira pela amizade e ajuda em fornecer fontes de pesquisa.

Aos colegas de magistério: no Instituto de Filosofia e Teologia de Goiás, na Universidade Estadual de Goiás, na Faculdade Montes Belos e na Pontifícia Universidade Católica de Goiás, onde exerci e continuo a exercer o sacerdócio pedagógico.

Aos membros dessa banca examinadora pela leitura e contribuições.

A Igreja Católica Apostólica Romana e a Congregação da Paixão, lugares de vivência da vida religiosa e ministerial, pelo apoio.

A Daniel Rodrigues Barros que muito contribuiu com a digitação de textos por mim fichados.

A meu décimo irmão Ricardo Gomes de Araújo e sua esposa Andreia.

Ao Pastor Darlyson M. Feitosa, a quem aprendi a amar e admirar simplesmente por ser a pessoa que é.

... a ressurreição de Jesus seja, de alguma
maneira, uma realidade que afete
eficazmente a história no seu presente, o
que supõe a possibilidade de se viver já
como ressuscitados na história e a
possibilidade de se refazer a experiência de
ultimidade implícita nas aparições, com
todas as analogias do caso, sem dúvida.
(Jon Sobrino)

RESUMO

ARAÚJO, Eleno Marques de. *A Ressurreição como pressuposto para “penetrar os céus” em Hb 4,14-16*. Tese (Doutorado em Ciências da Religião). Pontifícia Universidade Católica de Goiás: Goiânia, 2012.

Optamos por uma datação de Hebreus no final da década de 60, esta opção contextualiza-o no período do Império Romano. A autoria, o local de composição e os destinatários do texto são questões abertas, pois a exegese ainda não chegou a um resultado consensual sobre isso. Hebreus encontrou resistências para ser aceito no cânon sagrado; sua inclusão no cânon só ocorreu definitivamente no quarto século da Era Cristã. Entretanto, esse escrito é considerado um dos melhores textos do NT, por se tratar de uma linguagem muito refinada e com um perfeito domínio do grego. Na perícope de Hb 4,14-16 o autor afirma que “temos um sumo sacerdote que penetrou os céus, Jesus o filho de Deus”. Essa afirmação constitui objeto da profissão de fé, pois o autor exorta aos(as) destinatários(as) a perseverarem nessa profissão de fé. Nossa tese consiste em afirmar que, nessa exortação feita pelo autor, está implícito, de forma *a priori*, o pressuposto da ressurreição de Jesus, pois ele só pôde “penetrar os céus”, uma vez que fora ressuscitado pelo Pai. Dessa maneira, ele foi entronizado à direita de Deus, onde exerce seu ministério sumo-sacerdotal no santuário celestial em favor de seus irmãos e irmãs, ou seja, de todos(as) que dele se aproximam buscando graça e socorro.

Palavras-chave: Hebreus, sacerdócio, ressurreição, misericórdia, santuário.

ABSTRACT

ARAÚJO, Eleno Marques. *The Resurrection as a precondition to "pierce the heavens" in Hebrews 4.14 to 16*. Thesis (Doctorate in Religious Sciences). Pontifical Catholic University of Goiás: Goiânia, 2012.

We have chosen for a time of Hebrews in the end of 60's, this option contextualizes it in the period of the Roman Empire. Hebrews was written in the late 60's, i.e. in the context of the Roman Empire. Authorship, composition and addressees of the text are open questions, as exegesis has yet to reach a consensus. Hebrews found resistance to be accepted into the sacred canon, and its inclusion became definitive only in the fourth century of the Christian Era. However, this writing is considered to be one of the best texts of the NT, because of its much refined language and perfect command of Greek. In the Hb 4.14-16 pericope, the author states that "we have a high priest who has entered inside the heaven, Jesus the Son of God." This statement constitutes the object of the profession of faith, as the author urges the addressees to persevere with this profession. Our thesis is to say that in this exhortation made by the author, the a priori assumption of the resurrection of Jesus is implicit, for he could only "pass through the heavens," after he had been resurrected by the Father. In this way, he was enthroned at the right hand of God, where he exercises his high priestly ministry in the heavenly sanctuary, in favor of his brothers and sisters, i.e. all those who approach him seeking grace and help.

Keywords: Hebrews, priesthood, resurrection, mercy, sanctuary.

LISTA DE QUADROS

QUADRO 1	–	Literatura comparada entre BJ e TEB	40
QUADRO 2	–	Literatura comparada entre BS e BP	41
QUADRO 3	–	Análise da literatura comparada entre BJ e BP, BS e TEB	41

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

a.C.	=	antes de Cristo
Ap	=	Apocalipse
At	=	Atos dos Apóstulos
AT	=	Antigo Testamento
BJ	=	Bíblia de Jerusalém
BP	=	Bíblia do Peregrino
BS	=	Bíblia Sagrada
Cf	=	Confira
Cl	=	Colossenses
d.C.	=	depois de Cristo
Dn	=	Daniel
Dt	=	Deuteronômio
DV	=	Dei Verbum
Ecl	=	Eclesiastes
Et	=	Etíope
et al.	=	E outros
Êx	=	Êxodo
Ez	=	Ezequiel
Fl	=	Filipenses
Fm	=	Filêmon
Gl	=	Gálatas
Gn	=	Gênesis
Hb	=	Hebreus
Ign	=	Ignácio
Is	=	Isaías
Jd	=	Judite
Jo	=	João
Jr	=	Jeremias
Jub	=	Jubileus
Lc	=	Lucas
Lv	=	Levítico
LXX	=	Setenta ou Septuaginta
Mc	=	Marcos
Mt	=	Mateus
Ne	=	Neemias
Nm	=	Números
NT	=	Novo Testamento
Os	=	Oséias
Pv	=	Provérbios
Rm	=	Romanos
Sb	=	Sabedoria
Sir	=	Siracida
Sl	=	Salmos
TEB	=	Tradução Ecumênica da Bíblia
Vv	=	Versículos
1Cl	=	Primeira Carta de Clemente

1Cor	=	Primeira Carta aos Coríntios
1Jo	=	Primeira Carta de João
1Mc	=	Primeiro dos Macabeus
1Pd	=	Primeira Carta de Pedro
1QM	=	Primeiro de Qumrã M, significa <i>Milhamah</i> = guerra
1Rs	=	Primeiro dos Reis
1Sm	=	Primeiro Samuel
1Tes	=	Primeira Carta aos Tessalonicense
1Tm	=	Primeira Carta a Timóteo
2Cor	=	Segunda Carta aos Coríntios
2Cr	=	Segundo das Crônicas
2Mc	=	Segundo dos Macabeus
2Pd	=	Segunda Carta de Pedro
2Rs	=	Segundo dos Reis
2Sm	=	Segundo Samuel
2Tm	=	Segunda Carta a Timóteo
4Mc	=	Quarto dos Macabeus

SUMÁRIO

	INTRODUÇÃO	14
1	ASPECTOS EXEGÉTICOS-HISTÓRICOS DE Hb 4,14-16	35
1.1	TEXTO ORIGINAL DO GREGO	35
1.1.1	Tradução Literal de Hb 4,14-16	35
1.1.2	Crítica Textual	36
1.1.3	Nossa Tradução Final do Texto	37
1.1.4	Comparação Com Outras Traduções	37
1.2	AUTORIA, LOCAL DA REDAÇÃO, DATAÇÃO E DESTINATÁRIOS	40
1.2.1	Autoria	41
1.2.2	Local da Redação	46
1.2.3	Datação	49
1.2.4	Destinatários	52
1.2.5	O Lugar de Hebreus no Cânon Bíblico	56
1.3	CRÍTICA LITERÁRIA	57
1.3.1	Gênero Literário	58
1.3.2	Delimitação, Composição e Estrutura Interna de Hb 4,14-16	58
1.4	CRÍTICA HISTÓRICA	63
1.4.1	Elementos do Contexto Histórico-Social de Hebreus	63
1.4.1.1	A situação de rapina (<i>harpagen</i>)	65
1.4.1.2	A realidade de “fraqueza” e “socorro”	67
1.4.2	O Imperador Nero	70
1.4.3	A Política e o Exército no Império Romano	74
1.4.4	A Economia no Império Romano	76
1.4.5	A Cultura e a Educação no Império Romano	80
1.4.6	As Religiões no Império Romano	83
1.4.6.1.	A herança religiosa deixada pelos gregos	84
1.4.6.2	O culto e o sacrifício no contexto do Império Romano	86
1.4.6.3	As divindades no Império Romano	86
1.5	ANÁLISE LINGUÍSTICO-SEMÂNTICA DO TEXTO: CONTEÚDO	90
1.5.1	Análise Linguístico-Sintática	91

1.5.1.1	Características linguístico-sintáticas do texto	91
1.5.1.2	Léxico	91
1.5.1.3	Categorias e formas gramaticais	92
1.5.1.4	Conexão entre vocábulos e frases	92
1.5.1.5	Características estilísticas	92
1.5.2	Análise Semântica das Camadas e Fontes de Hb 4,14-16	93
1.5.2.1	<i>Archyereús</i> – “sumo sacerdote”	93
1.5.2.2	<i>Astheneíais</i> – “fraquezas”	95
1.5.2.3	<i>Boétheia</i> – “Socorro oportuno”	95
1.5.2.4	<i>Diérchomai</i> – “Penetrar”	96
1.5.3	Campo Semântico	96
2	CONCEPÇÃO DE ALMA E RESSURREIÇÃO NO CONTEXTO DE HEBREUS	99
2.1	A INUMAÇÃO DO CADÁVER: ASPECTOS HISTÓRICOS	101
2.2	A ALMA E SUA IMORTALIDADE NAS CULTURAS GRECO-ROMANA E JUDAICA	106
2.3	A CONCEPÇÃO DE RESSURREIÇÃO NO ANTIGO TESTAMENTO E NA LITERATURA INTERTESTAMENTÁRIA	111
2.4	A RESSURREIÇÃO A PARTIR DO NOVO TESTAMENTO	126
2.4.1	A Ressurreição no <i>Corpus Paulinum</i>	128
2.4.2	Crucifixão e Ressurreição segundo os Evangelhos	131
2.4.2.1	Passagens evangélicas que narram a crucifixão e a ressurreição de Jesus	131
2.4.2.2	Abordagem teológica da ressurreição	137
3	SACERDÓCIO E RESSURREIÇÃO NO CONTEXTO DE HEBREUS E A PARTIR DE Hb 4,14-16	154
3.1	O SACERDÓCIO DE JESUS CRISTO EM Hb 4,14-16	155
3.1.1	Informações sobre a Vida de Jesus	155
3.1.2	Anúncio do Reinado de Deus e Vida Sacerdotal	156
3.1.3	A Eficácia do Sacerdócio de Jesus	164
3.1.4	Sacrifício e Cristologia no Sacerdócio de Jesus	167
3.2	A RESSURREIÇÃO NO TEXTO DE HEBREUS	182
3.2.1	O Sumo Sacerdote é o Ressurreto	191

3.2.2	O Ressurreto Penetrou os Céus – É Intercessor e Misericordioso	199
	CONCLUSÃO	211
	REFERÊNCIAS	216
	ANEXO A	230

INTRODUÇÃO

O propósito deste trabalho é apresentar a seguinte tese:¹ a ressurreição de Jesus é pressuposto para penetrar os céus. Para isso, desenvolveremos nossa análise na perícopes de Hb 4,14-16, que forma o objeto da presente pesquisa, no entanto, advertimos que não é nosso objetivo, com esta tese, propor uma nova teoria da ressurreição. Sua novidade consiste em fazer a leitura da ressurreição a partir de Hb 4,14-16.

Hebreus tem sido nosso objeto de estudo desde meados do ano de 1998, quando era estudante do curso de bacharelado em Teologia no Instituto de Filosofia e Teologia de Goiás (Ifiteg). Em função desse interesse, procuramos elaborar a nossa monografia tendo como base esse escrito neotestamentário. Naquela oportunidade, escrevemos sobre O Sacerdócio de Cristo na Carta aos Hebreus. O estudo e a pesquisa nos impulsionaram a dar um passo a mais na busca de compreender temas importantes tratados em Hebreus. Por isso, tivemos a oportunidade de desenvolver neste programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião, no mestrado, nos anos de 2000 e 2001, uma pesquisa mais profunda com enfoque na compaixão e na fidelidade de Cristo, tendo como objeto de estudo a perícopes Hb 4,14-5,10 e como tema: Compaixão e Fidelidade no Sacerdócio de Jesus Cristo em Hb 4,14-5,10.

Nesta pesquisa de doutoramento propusemos-nos uma investigação que trate da ressurreição como pressuposto para penetrar os céus em Hebreus 4,14-16, com o tema circunscrito pela linguagem simbólica expressa no verbo *diérchomai*, a qual pressupõe a ressurreição do sumo sacerdote Jesus, O Filho de Deus. No entanto, para todos os iniciados nos estudos de Hebreus, é perceptível que seu autor não tratou especificamente do tema da ressurreição, uma vez que ele mesmo afirma, em Hb 6,1-2,² que, por falta de tempo e por causa dos fundamentos já existentes em comunidades cristãs, não abordará temas dessa natureza:

¹Por isso, deixando de lado o ensinamento elementar sobre Cristo, elevemo-nos à perfeição adulta, sem ter que voltar aos artigos fundamentais: o arrependimento das obras mortas e a fé em Deus, ²a doutrina sobre os batismos e a imposição das mãos, a ressurreição dos mortos e o julgamento eterno.

¹ Esta tese foi financiada pela Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de Goiás (FAPEG) por meio de concessão de bolsa de pesquisa.

² Todas as citações bíblicas contidas nessa tese, que escapam o texto grego e a comparação com outras traduções foram extraídas da BJ, veja os dados completos dessa edição na referência final.

Mediante a advertência do próprio autor de Hebreus se ater a temas importantes, como pressupostos para os destinatários, perguntamos: o que justifica um estudo neste texto? Qual é o sentido de ainda hoje estudar Hebreus? Depois de tanto tempo e de tantas polêmicas que já foram levantadas em torno dele, qual seria o propósito real e atual em se debruçar sobre ele, na busca de uma nova compreensão?

Em nossa opinião, Hebreus oferece uma excelente oportunidade para estudiosos e pesquisadores continuarem aprofundando assuntos abordados neste escrito do NT, que abrem possibilidades de nova compreensão, bem como a elucidação de certos elementos que porventura carecem de novas interpretações. Dessa forma, justificamos empreender uma pesquisa em Hebreus, pois queremos mostrar que a ressurreição está implicitamente desenvolvida em Hebreus quando o autor afirma que Jesus “penetrou os céus” (Hb 4,14). Para tanto, delimitamos a perícopes de Hb 4,14-16, que, segundo o nosso entender, contém uma base epistemológica para nossa tese.

O interesse de aproximação e estudo da citada perícopes não despreza o restante do texto, pois sabemos que nele existem outros assuntos de igual importância. Por exemplo, toda a parte introdutória que antecede Hb 4,14 é uma preparação para chegar à afirmação revelada nesse versículo: “Tendo, portanto, um grande sumo sacerdote que penetrou os céus, Jesus, o Filho de Deus, conservemos a profissão de fé”. A partir dessa afirmação, desenvolveremos todo o restante do texto.

O conteúdo de Hb 4,14 é uma experiência de fé das comunidades cristãs primitivas. O autor parte de um princípio, de um núcleo central e de uma afirmação vital na comunidade: a certeza da ressurreição de Jesus, que penetrou os céus e está à direita de Deus. Partindo desse princípio de que as pessoas destinatárias tinham certeza da ressurreição de Jesus, o conteúdo pode parecer não ser novidade, mas o que acontece é o inverso. Todo o conteúdo passa a ser novidade, quando o autor apresenta-o diretamente ligado ao ofício sumo-sacerdotal de Jesus, até então ainda não elaborado por nenhum outro texto do Novo Testamento.

O dado de fé, a ressurreição de Jesus, ganha um novo significado, já que ele ressuscitou em função de sua ação sacerdotal descrita na perícopes de Hb 4,14-16. É nesse sentido que propomos aprofundar a investigação nessa pesquisa a seguinte

hipótese: a ressurreição de Jesus é um dado *a priori* para o autor de Hebreus, justificando-se, assim, a exortação que ele faz em relação à perseverança na fé da comunidade: “temos um sumo sacerdote que penetrou os céus”. Ora, para penetrar os céus, o Senhor precisou passar pela ressurreição.

Jesus, o sumo e eterno sacerdote, pela vontade de Deus que o constituiu segundo a ordem de Melquisedec (Hb 5,10) assumiu com todas as consequências a vida de seu povo. Ele viveu a mesma realidade que as pessoas viviam. Foi tentado como elas foram (à semelhança delas). E, embora não tenha pecado, esteve sujeito ao pecado (Hb 4,15). Jesus viveu profundamente a situação de fraqueza em que as pessoas estavam imersas. Foi a partir dessa situação de opressão, miséria e exploração econômica e religiosa que ele quis salvar todas as pessoas que dele se aproximassem com fé e obediência, como também ele foi obediente à vontade do Pai.

Jesus, com sua prática, ensina que as pessoas pobres e sofredoras são não só as destinatárias do Reino, mas são critério de salvação ou de condenação. Em perspectivas intertextuais, percebemos isso na descrição do juízo final em Mt 25,31-46, no qual Jesus se identifica com as pessoas pobres e sofredoras. Ademais, em sua oração de louvor a Deus, ele agradece ao Pai por revelar aos pequeninos seu plano de amor: “Eu te louvo, Pai, Senhor do céu e da terra, porque ocultaste essas coisas aos sábios e entendidos, e as revelastes aos pequeninos. Sim, ó Pai, porque assim foi do teu agrado” (Lc 10, 21b).

Com um olhar atento à perícopes de Hb 4,14-16, vemos essa realidade em que Jesus, sumo e eterno sacerdote, compadece-se das pessoas ignorantes, iludidas e fracas diante do pecado e da exploração que sofriam. Ele não ficou passivo ou imóvel diante de tal realidade, mas teve o poder de compadecer-se delas e com elas foi solidário, oferecendo-se a si mesmo ao Pai, a fim de resgatá-las dessa situação de fraqueza e de ilusão. Apresentou ao Pai orações e súplicas pelas pessoas sofredoras e foi atendido por causa de sua piedade, de sua fidelidade e de sua obediência. Deus, por sua vez, também não ficou imóvel diante do sofrimento do Filho, em sua ação solidária e compadecida assumida junto à humanidade. Deus se manifestou depois do silêncio da cruz e da morte, trazendo-o para a vida nova, ressurreta, dando, assim, sua palavra final. A cruz e a morte de Jesus não constituem a palavra final de Deus para a humanidade. Elas passaram a ser vistas e entendidas como eventos positivos e de denúncias contra o mal, porque se tornaram

salvação para a humanidade. É com base nas releituras do evento do Gólgota que nos aproximaremos de Hb 4, 14-16 numa tentativa de atualizá-lo em nossa sofrida e explorada América Latina.

Deus, o Pai, se fez solidário com Jesus em seu sofrimento, sobretudo quando ouviu suas orações e súplicas apresentadas em favor da humanidade sofredora. Acolheu a oferenda apresentada pelo Filho e lhe deu o devido valor, instituindo-o sumo e eterno sacerdote, segundo a ordem de Melquisedec (Hb 5,10), tornando-o assim, autor de eterna salvação para todas as pessoas que se aproximarem do trono da graça, a fim de alcançar graça e socorro oportuno (Hb 4,16). Logo, concluímos que Deus se solidariza e acolhe o sofrimento de todas as pessoas que ainda hoje estão sofrendo em função da opressão e exploração que pesam sobre suas vidas.

A dor e o sofrimento, por mais humilde e oculto que sejam, transformam-se em poderosa força de libertação e de esperança de vida. Isso se concretiza sobretudo em uma realidade latino-americana, em que milhões de empobrecidos também não podem exercer sequer o direito de cultuar a Deus, visto que cada vez mais o mercado exige das pessoas que trabalhem nos finais de semana, nos feriados e até mesmo em dias 'santos'. Assim, parece bastante oportuna a mensagem de Hb 4,14-16, visto que Jesus, sumo e eterno sacerdote, graças à elevação que recebeu do Pai, exerce seu ministério em um santuário celeste. Isso promove esperança para todas as pessoas que anseiam em Jesus pela possibilidade de encontrar graça oportuna.

Propomos como objetivo desta investigação desenvolver uma pesquisa exegético-teológica a partir da perícopos de Hb 4,14-16, buscando demonstrar que o sumo sacerdote Jesus, o Filho de Deus, só penetrou os céus porque foi ressuscitado pelo Pai, nisto consiste nossa tese.

A ressurreição tem sido uma questão discutida ao longo da história, desde a morte de Jesus de Nazaré, por volta do ano 33 de nossa Era, nas proximidades de Jerusalém. Os diferentes enfoques vão desde sua afirmação como algo não só real e material, como um fato histórico, até a sua plena negação, com a conseqüente acusação de ser uma invenção dos(as) seguidores(as) de Jesus que o acompanhavam desde a Galileia e que roubaram o seu corpo a fim de criar uma religião a partir desse fato (BARBAGLIO, 2011). Existem também afirmações que sustentam que o corpo de Jesus foi colocado provisoriamente em uma tumba por

José de Arimateia na mesma sexta-feira em que houve a crucifixão, tendo depois o proprietário o transferido para um novo sepulcro sem que os(as) discípulos(as) ficassem sabendo. Portanto, diante da primeira tumba vazia, gritavam o milagre da ressurreição do Crucificado (BARBAGLIO, 2011).

Por outro lado, a ressurreição é vista como um acontecimento do passado, mas não como uma manifestação do sagrado como se processavam as epifanias pagãs. Ela é, sobretudo, um acontecimento que abre o futuro novo e restabelece a promessa, confirmando-a, sendo, por isso mesmo, escatológica (RICOEUR, 2006). Como paradigma do já e do ainda não, do reinado de Deus anunciado por Jesus de Nazaré, Ricoeur (2006) questiona onde estaria a promessa se o reino já estivesse presente. Por essa razão, ao olhar para a realidade de então, os discípulos chegaram à conclusão de que era necessário reinterpretar a morte de Jesus e proclamar a ressurreição como um acontecimento escatológico, que na vivência dessa fé e esperança concretizar-se-ia o Reino. Assim, a ressurreição é sinal e esperança de que a promessa é para todas as pessoas. Sua significação, portanto, permanece no futuro, isto é, é escatológica, na morte e na ressurreição de todas as pessoas dentre os mortos (RICOEUR, 2006; HAIGHT, 2003).

Os elementos simbólicos que apontam para uma vitória de vida sobre a morte vão desde a pedra removida do ingresso do sepulcro até a própria tumba. A porta do reino dos mortos no qual Jesus tinha sido encerrado está aberta e ele saiu por ela. A força e a violência que o levaram à morte não o venceram; a tumba vazia, imagem do *Sheol* que tinha acolhido o Crucificado, diz que ele não está mais lá. São símbolos ilustrativos de que Jesus foi ressuscitado por Deus. Essa é a fé cristã proclamada ao mundo (BARBAGLIO, 2011; HAIGHT, 2003; FAUS, 1981).

Cumprindo as exigências metodológicas deste Programa de Pós-Graduação, lançaremos mão de alguns aspectos da hermenêutica e da exegese, a fim de nos ajudarem na abordagem que realizaremos na perícopes de Hb 4,14-16. Dessa forma, apoiaremos nossa pesquisa em teóricos como Gadamer (2009; 2002; 1999), Ricoeur (2006), Schleiermacher (1999), Wegner (1998), Egger (1994), Bombassaro (1992), Volkman (1992), Geffré (1989), Bultmann (1987) e Croatto (1986).

Conforme tais estudiosos e teóricos da hermenêutica, ela é a arte de compreender ou interpretar algo do passado, mas, sobretudo, é a arte de interpretar

os textos escritos.³ Nesse sentido, temos diante de nós o texto de Hb 4,14-16 aberto à nossa interpretação. Queremos interpretá-lo, desvelá-lo e chegar à sua verdade, pois “a verdade é desocultação. O sentido do discurso é deixar e fazer com que o desocultado se apresente, se revele” (GADAMER, 2002, p. 60). Nossa pretensão é desocultar a ressurreição velada no termo *diérchomai*,⁴ pois o crucificado só pôde “penetrar os céus” porque antes foi ressuscitado por Deus Pai.

Croatto (1986, p. 9) esclarece que “hermenêutica é o correlato do termo ‘interpretação’, mais comum. *Hermenéuo*, em grego, é o equivalente de interpretar”. O lugar privilegiado de atuação da hermenêutica é a interpretação de textos, em que se dá um novo sentido ao ato da interpretação, uma vez que o texto interpretado possui uma reserva de sentido, ou seja, todo texto, apesar de ter sido composto no passado, guarda ‘um adiante’. É exatamente esse adiante ou a reserva de sentido que o torna importante e, conseqüentemente, objeto de interpretação.⁵

É importante ressaltar que o hermeneuta pode sofrer uma influência do seu meio, pois este não é alheio à sua realidade. No entanto, esse condicionamento não pode impedir que se progrida na investigação, visto que o texto que está diante do intérprete tem uma mensagem que lhe é própria, pois possui uma autonomia. “Quando escutamos um texto, aquele que fala é o texto e não aquele que o lê em voz alta para os outros [...] Tampouco fala o autor, pois esse já não está presente” (CROATTO, 1986, p. 21). Todo texto é fechado no momento de sua produção, pois deve encerrar a ideia de quem o compôs, o que representa um fechamento condicionado ao ato de sua composição (CROATTO, 1986), porém isso não impede que o texto guarde uma reserva de sentido⁶. Isso significa que ele possui um adiante, pois, se o texto não possuir um adiante, ele não poderá ser interpretado.⁷

³ Assim a define Gadamer (2009, p. 72): “a hermenêutica é a doutrina da compreensão e a arte da interpretação daquilo que é assim compreendido”. Veja outras definições dadas pelos diferentes autores: Gadamer (1999, p. 262), Geffré (1989, p.17), Bombassaro (1992, p. 118) e Bultmann (1987, p. 204), Ditley *apud* Bultmann (1987, p. 203) e Croatto (1986, p. 9).

⁴ O termo *diérchomai* “penetar” será analisado nos itens 1.5.2.4, 3.2.2 e ainda trazemos no final dessa tese, o anexo A, em que apresentamos a concordância de *diérchomai*.

⁵ Ricoeur (2006, p. 126) escreve que “a identidade do texto narrativo não se limita ao que se chama o “dentro” do texto. Como identidade dinâmica, emerge para a interseção entre o mundo do texto e o mundo do leitor”.

⁶ Croatto (1986, p. 73) dá uma explicação do que venha a ser o termo: “reserva-de-sentido – as possibilidades de um texto dizer mais do que pensou seu autor. É o equivalente textual da releitura”. Por essa reserva-de-sentido, podemos acrescentar tudo aquilo que um intérprete puder acrescentar à história original, enriquecendo-a com novas informações, que no momento da escrita do primeiro texto, ainda não tinham sido percebidos, constituindo, assim, o adiante do texto.

⁷ Ricoeur (2006, p. 126) afirma que: “por mundo do texto entendo o mundo apresentado pela ficção diante dela mesma, por assim dizer, como o horizonte da experiência possível no qual a obra desloca

Para Croatto (1986, p. 31), “toda leitura de um texto é uma produção de sentido em códigos novos que, por sua vez, geram outras leituras como produção de sentido e assim sucessivamente. A interpretação é um processo em cadeia, não repetitivo, mas ascendente”.⁸ Nesse sentido, podemos acrescentar que “toda leitura é um ato hermenêutico, trata-se da Bíblia ou de qualquer outro texto sagrado ou não sagrado” (CROATTO, 1986, p. 60). Portanto, fazer hermenêutica de um texto também implica em desvelar o seu adiante.

Schleiermacher (1999, p. 68) define a hermenêutica como a “arte de interpretar” e a coloca entre as várias atividades que compõem a vida humana. Também nessa mesma linha de pensamento, afirma Gadamer (2009, p. 73) que “a hermenêutica concentra-se em algo incompreensível. [...] A hermenêutica encontra-se diante do desafio do incompreendido e do incompreensível, e, por meio daí, ela é trazida para o caminho do questionamento e obrigada a compreender”. Logo, a hermenêutica como arte de interpretar tem o discurso como objeto de compreensão. Gadamer (2009, p. 75) afirma que “é a tendência de encobrimento do ser-aí que apresenta em particular a tarefa da hermenêutica. Ela precisa descobrir e liberar tudo aquilo com o que o querer compreender se depara”. Com isso quer se desvelar o que está oculto, debaixo de camadas de esquecimento, causadas pelo passar do tempo. Assim, ela se ocupará não apenas do passado, mas também do presente, pois: “ela pratica o seu trabalho em toda parte onde existem escritores” (SCHLEIERMACHER, 1999, p. 31). É preciso considerar que a ação do intérprete põe em prática a hermenêutica. Ela consiste na arte da interpretação e, como tal, na elaboração de um novo discurso, pois, sendo ela a arte de interpretar um discurso já elaborado, proporciona ao hermeneuta a construção de outro discurso, que por sua vez também será novo. Nesse exercício de busca de compreensão, estabelecemos um diálogo com o que está velado para desvelar, desocultar e trazê-lo à vista.⁹

seus leitores [...] Para a crítica literária, o mundo da ação é o ‘fora’ do texto, como oposto ao ‘dentro’ do texto. Enquanto ‘fora’ do texto, é estranho o seu mundo de investigação”.

⁸ Sobre este assunto afirma Ricoeur (2006, p. 128) “o ato de leitura é, por conseguinte, o vetor da transfiguração do mundo da ação sob os auspícios da ficção. Pode desempenhar esse papel porque o efeito provocado pelo texto sobre os destinatários é um componente intrínseco da significação efetiva do texto. O texto como texto é um conjunto de instruções que o leitor individual ou público cumpre de uma maneira passiva ou criativa. Mas o texto não se torna uma obra a não ser a interpretação entre o texto e o destinatário”.

⁹ Frente ao ato de desvelar, como tarefa hermenêutica Gadamer (2002, p. 60) escreve que: “O velamento pertence à ação e ao falar próprios dos seres humanos, pois o discurso humano não transmite apenas a verdade, mas conhece também a aparência, o engano e a simulação. Há um nexu originário, portanto, entre ser verdadeiro e discurso verdadeiro. A desocultação do ente vem à

Dessa forma, “precisamente quando buscamos compreender o outro, fazemos a experiência hermenêutica de que precisamos romper uma resistência em nós, se quisermos ouvir o outro enquanto outro” (GADAMER, 2009, p. 80). O texto a ser desvelado tem sua própria linguagem. Não precisamos acrescentar palavras, mas interpretá-lo, e com isso elaborar um novo discurso a partir tão somente da compreensão do que já foi dito nele, isto é, escrito no texto interpretado, desvelado, percebendo sua reserva-de-sentido, seu adiante.¹⁰ Segundo Ricoeur (2006, p. 169), “as próprias palavras têm seu sentido próprio, quer dizer, o sentido comum à comunidade falante, fixado pelas normas em uso nessa comunidade e inscrito em um código léxico”.

Bultmann (1987, p. 205) afirma que o avanço da filologia, como ciência que tem por objeto a interpretação, tem mostrado que “a hermenêutica como arte da compreensão científica de forma alguma já está definida suficientemente pelas regras hermenêuticas tradicionais”.¹¹ Podemos ver que a interpretação acontece já na análise gramatical-sintática. Também Gadamer (2002, p. 71) considera que “uma hermenêutica adequada à nossa existência histórica deveria assumir a tarefa de desenvolver as relações semânticas entre linguagem e diálogo, que nos atingem e ultrapassam”.¹² Ampliando um pouco mais a interpretação de um texto, devemos lê-lo buscando compreender as circunstâncias em que foi elaborado, pois sempre está para além de uma mera leitura, isto é, é sempre mais profundo e denso em si mesmo, não esgotando outras possibilidades. O texto diz mais do que aquilo que se lê nele. Gadamer (2002, p. 67) garante que “todo enunciado tem uma motivação. Todo enunciado tem pressupostos que ele não enuncia. Somente quem pensa também esses pressupostos pode dimensionar realmente a verdade de um

fala no desvelamento da proposição”. Sobre a questão do discurso Ricoeur (2006, p. 162), considera: “entendo por ‘discurso’ a atualização da linguagem em um ato de palavra baseado em um gênero de unidade irreduzível aos elementos constituídos da linguagem como código. Essa unidade de base da linguagem é a fase [...] A linguagem ou o discurso tem um locutor, um mundo e um frente a frente. Esses três traços constituem juntos o discurso como acontecimento em um tríptico sentido: o locutor é levado à linguagem; uma dimensão de mundo é levada à linguagem; e um diálogo entre seres humanos é levado à linguagem”.

¹⁰Sobre a análise do discurso, veja Matos (2010), sobretudo na Introdução, em que a autora descreve a análise do discurso.

¹¹ Também Heidegger (1988, p. 198-226) trata deste mesmo assunto. Portanto, é fundamental termos presente aqui a importância de sua obra *Ser e Tempo* no processo histórico da hermenêutica.

¹² Nessa mesma linha de pensamento, afirma Forte (1985, p. 95): “ressurreição, exaltação, ascensão são instrumentos linguísticos que procuram exprimir substancialmente a mesma realidade. A própria pluralidade de formas linguísticas mostra a complexidade à linguagem e, conseqüentemente, a inadequação de qualquer forma expressiva”.

enunciado”. Assim, sobre as Sagradas Escrituras, adverte-nos o Concílio Vaticano II que Deus falou às pessoas por meio de homens e à maneira humana: “nas Escrituras, seu intérprete, para saber o que Deus nos quis comunicar, deve pesquisar com atenção o sentido visado diretamente pelo autor sagrado e o que Deus entendia manifestar por tais palavras” (*DEI VERBUM*, 12).

Para um intérprete ler um texto com a finalidade de produzir uma hermenêutica a partir dele, deve dar-se conta de que o texto transmite também a realidade vivida pelo seu autor, “pois efetivamente todos escritos podem ser interpretados [...] podem ser entendidos como documentos da vida histórica pessoal” (BULTMANN, 1987, p. 207). Portanto, “é indispensável que o intérprete procure saber, levando em consideração as circunstâncias de tempo e de cultura em que escrevia o autor sagrado, qual dos gêneros literários quis usar ou usou para se exprimir (*DEI VERBUM*, 12).” Ademais, no processo de interpretação e compreensão, é preciso levar em conta que só se pode interpretar ou compreender algo, quando existir uma pré-relação entre o intérprete e o interpretado. Assim, afirma Bultmann (1987, p. 215) que a “premissa de toda interpretação compreensiva é a relação vivencial prévia com o assunto direta ou indiretamente expresso no texto e que orienta a direção da inquirição”.¹³ Por outro lado, Gadamer (1999, p. 437) afirma “que cada texto deve ser compreendido a partir de si mesmo”. Isso equivale a dizer que cada texto tem em si mesmo uma significação própria, a qual o intérprete procura compreender.¹⁴ Essa reserva de sentido é a chave para uma boa compreensão e, sem ela, o intérprete poderá incorrer em erros (CROATTO, 1986). É segundo essa análise que, “quando procuramos entender, fazemos inclusive o possível para reforçar os seus próprios argumentos” (GADAMER, 1999, p. 437).¹⁵ Só é possível a compreensão a partir da pré-compreensão¹⁶ já existente no

¹³ Também Gadamer (1999, p. 441) afirma que “compreender significa, primeiramente, sentir-se entendido na coisa e somente secundariamente destacar e compreender a opinião do outro como tal. Assim, a primeira de todas as condições hermenêuticas é a pré-compreensão que surge do ter de se haver com a coisa em questão”.

¹⁴ No exercício da hermenêutica, devemos elaborar as questões a serem discutidas com o texto já dado, pois, segundo Gadamer (2002, p. 70), “o primado da pergunta em relação ao enunciado significa, para a hermenêutica, que toda pergunta que nós compreendemos, nós mesmos temos de fazê-la”. Assim, o resultado da interpretação depende também da abordagem feita ao discurso já existente.

¹⁵ Imediatamente acima dessa passagem supracitada, o autor esclarece que, “quando procuramos entender um texto”, devemos ter presente que os argumentos devem ser do próprio texto e não do intérprete, que procura compreendê-lo.

¹⁶ Também Heidegger escreve sobre a questão da hermenêutica. Os(as) leitores(as) que se interessarem podem consultar a obra *Ser e Tempo* (1988), sobretudo, as páginas 7, 32,33 e 63.

intérprete. Isso significa que uma pessoa só poderá interpretar algo do qual ela participa ou que, de alguma forma, faça parte de sua existência.

Bombassaro (1992, p. 118) faz outra abordagem ao afirmar que “a distinção entre epistemologia e hermenêutica foi compreendida como a diferença entre a ‘explicação’ e a ‘compreensão’”. Nesse sentido, que para compreender é necessário também interpretar. Logo, o processo de interpretação é resultado de um “acordo [que] na hermenêutica é resultado da conversação e da argumentação, onde não está pressuposto nenhum conjunto já dado de elementos comuns entre os participantes de um discurso” (BOMBASSARO, 1992, p. 120). Essa conversação pode ser entendida como o próprio ato de ler um texto. Toda leitura é hermenêutica à medida que se busca compreender o texto lido. Para tal, é necessário estabelecer um diálogo entre o próprio texto que fala e o leitor que o ouve. Logo, o diálogo é um elemento-chave no processo hermenêutico.¹⁷

Buscamos, portanto, constituir um processo hermenêutico-metodológico, tentando compreender o sentido de Hb 4,14-16. O principal desafio aqui é ter presente o avanço no processo hermenêutico, sem desprezar aqueles que propuseram outra metodologia de pesquisa. Assim, os intérpretes da Idade Média usavam um método exegético, por meio do qual buscavam encontrar no texto quatro sentidos: “o sentido literal; o sentido alegórico ou espiritual; o sentido moral; e o sentido analógico ou escatológico” (VOLKMANN, 1992, p. 10). Os reformadores ganharam força no campo hermenêutico e ressaltaram principalmente o sentido literal, sobrepondo-o aos demais, afirmando que a grande “tarefa da exegese é, pois, levantar esse sentido literal” (VOLKMANN, 1992, p. 10).

Geffré (1989, p. 20) define o hermeneuta-teólogo como alguém que “se esforça por atualizar o sentido do evento passado para nós hoje”. Essa atualização faz parte da hermenêutica. Nesse esforço de atualização, o hermeneuta, por sua vez, terá que produzir um novo discurso. Poderíamos acrescentar a essa afirmação que a relatividade não é só em relação ao que produziu o texto, mas também àquele que o interpreta, pois, logo que ele acaba sua interpretação, o resultado de seu

¹⁷ Não podemos fechar essa reflexão sem fazer referência a outras obras que muito têm contribuído para o avanço da pesquisa hermenêutica: Freire (1977, p. 09-11; 1984, p. 11-24) mostra a importância da recriação do texto, sem perder de vista o condicionamento histórico-sociológico do conhecimento; Mesters (1983, p. 188-202) mostra a importância do ou da exegeta estar sintonizado com os problemas do povo, para que a interpretação possa ser crítica e criativa sem perder o conteúdo original; Matos (2010, p. 19-20) trata da questão da intertextualidade; e ainda Richter Reimer (2006d, p. 30).

trabalho já é fonte de nova leitura e, portanto, de nova interpretação. A hermenêutica consiste, assim, no esforço que o hermeneuta faz para compreender aquele algo do passado, e nisso consiste a arte de interpretá-lo.

No século XVIII, desenvolveu-se o método histórico-crítico, que se ocupou, sobretudo, com a história do texto, a partir de sua análise crítica. Além dessa metodologia, temos a análise linguística, que, por sua vez, deter-se-á na linguagem do texto. Essas metodologias também estarão presentes nesta pesquisa, a partir do estudo do estruturalismo feito por Egger (1994) e Wegner (1998).

Quando se empreende uma pesquisa, é preciso estar diante da possibilidade de nem sempre conseguir alcançar o objetivo proposto, além de determinados riscos que se corre no uso de métodos e em processos interpretativos. Um deles “é o concordismo histórico e científico porque consiste em querer confirmar a Bíblia com determinadas descobertas das ciências modernas” (CROATTO, 1986, p. 13). Isso leva a um reducionismo, que, por sua vez, causa um empobrecimento ao significado primeiro do texto, e, ademais, o esvazia de seu sentido querigmático.

O método histórico-crítico rompeu com a leitura ingênua e concordista da Bíblia, trazendo enormes contribuições para a exegese por meio da “crítica literária, da crítica das formas e dos gêneros ou códigos literários das tradições (orais e literárias), da redação” (CROATTO, 1986, p. 13). Não é difícil perceber que foi grande a contribuição da exegese crítica, observando os resultados de análises bíblicas, porém o seu uso exagerado e às vezes reducionista comporta alguns riscos: 1) o estudioso pode ficar preso muito mais na história do texto que na exploração do seu sentido, ou seja, nas camadas anteriores a ele; 2) ao trocar o autor por redator, fala-se em história da redação, daí advém uma forte ênfase na história da redação e não no próprio texto; 3) o reducionismo decorre da forte atenção ao sentido literal. Busca-se com todos os recursos contextualizar o texto, para descobrir a intenção do redator, o que leva a uma única possibilidade de sentido, ou seja, a do redator.¹⁸

Não desprezando a grande importância da exegese crítica, pode-se concluir que a mensagem da Bíblia não precisa ser entendida como depósito fechado no passado, no tempo de seu redator, mas é uma mensagem que segue aberta a novas interpretações. Assim, toda a colaboração da exegese crítica passa a ser

¹⁸A ideia original encontra-se em Croatto (1986, p. 14), do qual fizemos a compilação e a enumeramos para uma melhor compreensão.

parcialmente válida, mas não absoluta. É nessa dimensão que se deve abordar os textos sagrados, ou seja, a partir de uma abertura que eles próprios possuem, pois não estão presos ou enclausurados no passado, mas têm ‘uma reserva de sentido’ que os tornam sempre atuais. Eles podem ser abordados em nosso contexto a partir de uma teologia dos povos oprimidos,¹⁹ de onde decorre uma nova mensagem ou perspectiva (CROATTO, 1986). Nessa mesma direção é que se deve entender o papel do hermeneuta-teólogo, ao esforçar-se para atualizar o sentido do evento passado para nós hoje.

A análise estrutural do texto ocupa-se, sobretudo, em estudar a estrutura interna do texto, ou melhor, sua estrutura literária. Ela também tem trazido enriquecedoras contribuições para o estudo da Bíblia. No entanto, igualmente pode ser reducionista, quando abstrai da vida do texto, de sua história, de seu contexto sociocultural e religioso (CROATTO, 1986). É preciso ter presente que “é necessário também reconhecer que o exegeta está imerso em uma tradição, em um contexto histórico, é sujeito de determinadas práticas sociais. Tudo isso condiciona sua leitura da Bíblia como ‘releitura’” (CROATTO, 1986, p. 45).²⁰ Isso significa que a pessoa é influenciada pelo meio sociocultural em que está inserida, o que equivale a dizer que não existe a possibilidade da pessoa abstrair-se de sua realidade, ou melhor, a realidade é parte condicional da pessoa, portanto, ela influenciará no processo e no trabalho.

O ato de escrever já é também um ato interpretativo.²¹ Porém o que o autor faz ao escrever é deixar por escrito também uma reserva de sentido. Nesse caso, o ato de interpretar propriamente dito fica para uma segunda pessoa que será o leitor ou leitora, isto é, o ou a intérprete. Dessa maneira, poderá realizar a sua leitura ou interpretação de acordo com seu próprio interesse e contexto.

Na dinâmica da hermenêutica, “um mesmo texto pode ter uma leitura fenomenológica, histórica, sociológica, psicológica, literária, teológica e outras mais” (CROATTO, 1986, p. 24). É com esse espírito de abertura para a possibilidade de várias leituras de um mesmo texto que empreendemos essa investigação. Faremos

¹⁹ Sobre a importância da abordagem dos textos a partir dos povos oprimidos, indicamos a leitura de Segundo (1978, p. 9-43). Para maiores informações sobre diferentes abordagens hermenêuticas, consulte Schwantes (2006, p. 11-32) e Richter Reimer (2006d, p. 33-48).

²⁰ Veja ainda sobre este mesmo assunto o texto de C. Boff (1978, p. 281-295), que poderá corroborar com o leitor ou leitora em um possível aprofundamento.

²¹ Freire (1984, p. 11) descreve o ato de escrever como “um processo que envolve uma compreensão crítica do ato de ler”. Portanto, escrever e ler formam um conjunto de interpretação.

uma leitura histórico-sociológica na segunda parte do primeiro capítulo, quando consideraremos o texto de Hb 4,14-16 no seu contexto. Essa abordagem situa-se na análise exegética do texto, pois ela não poderá ser realizada sem passar pelo crivo do momento histórico-social em que tal texto foi escrito. Assim, o contexto poderá influenciar na interpretação da ressurreição de Jesus Cristo em Hb 4,14-16, para o qual realizaremos uma leitura teológica e fenomenológica. Para isso será necessário fazer essa abordagem para chegarmos a uma justa compreensão do fenômeno da ressurreição de Cristo, segundo o autor de Hebreus. Essa leitura é também teológica, porque somente por meio de uma abordagem teológica poder-se-á compreender e, quiçá, aceitar a afirmação do autor do texto aos Hebreus que Jesus Cristo, o Filho de Deus, penetrou os céus (Hb 4,14).

O autor de um texto, quando o escreveu, encerrou-o com uma significação própria para o seu momento, usando, assim, termos (léxicos) que o enquadram (enclausuram) em um tempo e espaço histórico. Esse fechamento é chamado de “referente” (CROATTO, 1986). O processo hermenêutico a ser realizado buscará a compreensão dessa significação primeira, mas também o que o texto, como lugar teológico, pode dizer a seus futuros leitores e leitoras, ou seja, o processo hermenêutico do texto.

O hermeneuta precisa ter sempre presente que o mais importante, no ato interpretativo, não é o passado histórico do texto, apesar de sua importância, mas “o seu ‘adiante’: o que ele sugere como mensagem pertinente para a vida daquele que o recebe ou busca [...] O importante é o fato de que o ‘adiante’ de um texto nega sua rigidez e o bloqueio do sentido passado como o único sentido fechado” (CROATTO, 1986, p. 46). Dessa maneira é que se torna compreensível a seguinte afirmação de Geffré (1989, p. 55): “a teologia é sempre hermenêutica no sentido em que vive de uma anterioridade, a saber, a história do cristianismo”. A afirmação está se referindo à teologia cristã, daí a presença da história do cristianismo no processo de produção teológica. Nesse caso, a história como tal se torna o lugar teológico onde um texto poderá ser interpretado. Portanto, “o *intellectus fidei* da teologia terá necessariamente a estrutura do ‘compreender hermenêutico’, à medida que o teólogo tratar a história do cristianismo como texto e ao mesmo tempo, tratar o texto como história das interpretações” (GEFFRÉ, 1989, p. 56).

A responsabilidade hermenêutica do teólogo não é simples, pois “consiste em mostrar a continuidade descontínua da tradição cristã, que é criativa de figuras

históricas novas em resposta ao acontecimento permanente da verdade originária, que se revelou em Jesus Cristo” (GEFFRÉ, 1989, p. 85). Isso significa ler a história do cristianismo e dar a ela novos e atuais significados, porém sempre a partir da palavra originária que foi a revelação dada por meio de Jesus. Nisto consiste a tarefa do hermeneuta. Por essa mesma razão ele terá sempre que fundamentar seu trabalho no que “se chama ‘dado revelado’ ou ainda ‘depósito da fé’, isto é, o que foi transmitido desde os Apóstolos. Mas, de fato, esse depósito da fé é o testemunho suscitado pelo evento Jesus Cristo, testemunho que se tornou Escritura” (GEFFRÉ, 1989, p. 92).

A hermenêutica latino-americana apura nossos olhos à realidade de dominação e opressão. Assim, os olhos veem os acontecimentos a partir de baixo, e a hermenêutica faz que aqueles que veem tomem posição contra esse sistema que gera opressão, violência e morte. É com base nessa análise que pensamos que os textos sagrados devem ser abordados a partir da vida do povo sofrido, pois só assim eles fornecerão luzes para um processo de libertação total da vida. “A Teologia da Libertação lança uma convocação a todo teólogo, do Primeiro, Segundo ou Terceiro Mundo, no sentido de tematizar a dimensão sócio-libertadora da fé. E trata-se aqui de uma convocação definitiva” (BOFF, L.; BOFF, C., 1993, p. 127).

É a partir da América Latina como lugar teológico que se produz a presente tese, tendo presente a ampla e variada temática teológica que está sendo produzida, sobretudo, neste contexto latino-americano e a partir dos pobres.²² Nossa forma de ver e compreender a realidade é a partir do chão em que pisamos. Nosso horizonte tem a mesma altura de nossos olhos, portanto, o olhar e o professar a ressurreição se dá no contexto latino-americano.

Até aqui vimos discutindo a hermenêutica em diferentes perspectivas, segundo as diversas abordagens dos autores citados. Concluindo, podemos afirmar ainda que “a hermenêutica bíblica designa mais particularmente as etapas ou os passos que cabe dar em sua interpretação” (WEGNER, 1998, p.11). Passaremos a analisar em seguida a exegese com os seus recursos metodológicos.

²² Temos consciência de outras abordagens hermenêuticas, inclusive a católica, a protestante e suas ramificações, dentre elas, negra, feminista, indígena e ecológica. Essas temáticas não serão desenvolvidas diretamente em nossa pesquisa, por não ser nosso assunto propriamente dito, mas estarão presentes de maneira implícita, uma vez que tentaremos dar a esta pesquisa um enfoque libertador, pois foi para isso que Jesus, o sumo e eterno sacerdote segundo a ordem de Melquisedec (Hb 5,10), apresentou-se ao pai como oferenda. Ele quis libertar as pessoas do mundo de fraqueza, de ilusão e de ignorância em que se encontravam. Os interessados em aprofundar os estudos das diferentes abordagens hermenêuticas podem fazê-lo por meio da obra de Reimer e Silva (2006).

Apresentamos a definição de exegese²³ dada por Gilbert (1994, p. 310): “por exegese entendemos a interpretação, o comentário ou a explicação do texto bíblico”. Também nos parece importante a explicação do conceito de exegese feita por Müller (1993, p. 288): “o conceito significa a necessária e terminologicamente ‘interpretação’ de cada um dos escritos do AT e NT, que se acha de acordo com as afirmações e as exigências da ‘crítica histórica’”. Ainda segundo Wegner (1998, p.12), “a exegese quer ajudar a compreender os textos bíblicos, apesar da distância de tempo e espaço e das diferenças culturais”. Gilbert (1994, p. 311) nos informa que tanto os textos do AT quanto do NT foram escritos “dentro de uma determinada cultura, a do mundo mediterrâneo oriental, semítica, em seguida helenística e em línguas hoje desaparecidas (aramaico) ou fortemente modificado (hebraico ou grego)”. Com base nessas informações, vemos que a exegese é a arte ou ciência de interpretar os textos bíblicos, seja do AT, seja do NT, porém sem se confundir com a hermenêutica, pois ambas têm elementos específicos de abordagem.

É tarefa do exegeta²⁴ se empenhar em aplicar um árduo trabalho na tentativa de alcançar seus objetivos. Cabe a ele buscar no próprio texto o maior número possível de informações no âmbito da cultura, da sociedade, da política, da religião.²⁵ O texto, porém, possui, além dessas informações uma estrutura interna composta por suas formas gramaticais. Portanto, ao analisá-lo, o exegeta deve, segundo Gilbert (1994, p. 312), “descobrir no próprio texto, lido na língua original, todos os dados lingüísticos e verbais que lhe delineiam a organização interna: as palavras recorrentes, variações nas formas gramaticais, etc.”.

²³Registramos aqui nossa ciência em relação ao que os padres conciliares escreveram sobre os textos sagrados e o trabalho dos exegetas: “seu [texto sagrado] autor é Deus. Para escrevê-los, escolheu homens, de cuja capacidade e habilidade se serviu, a fim de que, agindo neles e por intermédio deles, transmitissem por escrito, como verdadeiros autores, tudo e somente aquilo que o próprio Deus queria” (DV 11). E ainda: “os exegetas católicos, unindo seus esforços aos demais estudiosos da teologia, sob a vigilância do Magistério sagrado, devem recorrer aos recursos adequados para pesquisar todos os aspectos dos escritos divinos a fim de que todos os ministros da palavra possam oferecer ao povo de Deus o alimento das Escrituras, que ilumina a mente, conforta a vontade e acende o amor de Deus no coração dos homens (DV, 23)”.

²⁴ Gilbert (1994, p. 311) afirma que “a exegese não é uma ciência puramente profana ou secular, mas faz parte integrante de teologia e o exegeta que a pratica é e deve ser teólogo, da mesma forma que o dogmático ou moralista [...] o objeto [...] de suas pesquisas, a palavra de Deus, é eminentemente teológico e também teologal”.

²⁵ Müller (1993, p. 288) afirma que “a exegese ‘histórico-crítica’ é ‘histórica’ porque nela sempre se trata da atualização do sentido de um texto formulado no passado”. Chega-se a essa conclusão no exercício mesmo da pesquisa, uma vez que o exegeta vai encontrando no texto os elementos históricos que tornam possível a reconstituição histórica do período em que ele foi produzido.

O pesquisador pode ainda usar de alguns recursos auxiliares a fim de alcançar o objetivo proposto. Nesse caso, “o e a exegeta podem usar uma série de ciências auxiliares, como a filologia, papirologia, paleografia, arqueologia, geografia, história comparativa das religiões” (WEGNER, 1998, p.12). Podemos acrescentar que também a literatura com seus métodos auxilia a exegese, pois contribui na crítica textual e especifica sua extratextualidade. E “a crítica textual leva a perceber diversas etapas no processo de transmissão do texto” (GILBERT, 1994, p. 311). Isso não constitui tarefa fácil ou simples. Por isso mesmo corremos o risco de que nossos condicionamentos culturais, religiosos e ideológicos influenciem em nossa análise, a partir do chão que pisamos, da realidade em que vivemos. Wegner (1998, p. 12) afirma que “ninguém consegue interpretar textos bíblicos de forma neutra e completamente objetiva. A interpretação que realizamos está condicionada pelas lentes que usamos”. Ainda em continuidade com este pensamento Wegner (1998, p.12) escreve que “a interpretação da Bíblia estará sempre condicionada por nossa história de fé, de cidadania, de classe, de cor, de etnia e de gênero, com a qual nos identificamos em maior ou menor escala”. Por isso mesmo é preciso que o exegeta fique sempre atento a fim de evitar que esses riscos o influenciem.²⁶

Embora não podendo evitá-los, porque são inevitáveis, esses riscos acabam por esconder outro perigo, ou seja, fazer que o exegeta não dê mais “ouvidos ao que os próprios textos realmente querem dizer, mas de ouvirmos apenas o que gostaríamos que os textos dissessem” (WEGNER, 1998, p.12). Quanto a essa questão, apontamos as leituras fundamentalistas feitas por pessoas ou grupos no passado e atualmente da Palavra de Deus, com objetivos claros de manipulação de pessoas que, por falta de formação, desconhecem-na, tornando-se, assim, pessoas manipuladas e exploradas por aqueles que deveriam instruí-las de forma correta e não de forma oportunista como tem acontecido. Dessa maneira, uma exegese séria, diz Wegner (1998, p.13), “levar-nos-á sempre a um confronto sadio com posições ou

²⁶ Sobre este assunto é importante ainda apresentar o que diz Müller (1993, p. 289): “o próprio intérprete é atingido pela sua pretensão crítica. Ele deve estar incondicionalmente disposto a deixar abertas pré-decisões pessoais e de outros, bem como modos de pensar costumeiros na história da pesquisa e de escola, e a controlá-los, estando pronto a revê-los, sempre que se põe a levantar um sentido de um texto pertencente ao passado bíblico com seu fundo histórico específico sem prescindir do seu ‘horizonte de sentido inexpresso’”. É muito importante a contribuição de Gilbert (1994, p. 314) ao afirmar que a ação crítica do exegeta deve ser conduzida pelo Espírito. “Uma vez que o objeto é único, pode-se dizer que toda a investigação científica e crítica do que o hagiógrafo quis afirmar já é, para o exegeta, colocar-se sob a ação Espírito, como o fez o autor sagrado: as asserções do hagiógrafo são também as do Espírito. Colocar-se nesta disposição é um requisito tradicional na igreja: remonta pelo menos a Orígenes ou Jerônimo”.

alternativas de interpretação confessionais diferentes da nossa, podendo oferecer importante respaldo para os esforços de aproximação doutrinal e ética entre as igrejas”.

O exegeta tem à sua disposição como primeiro instrumento metodológico do método histórico-crítico a própria crítica. Wegner (1998, p.17) sustenta que a crítica “usada neste método foi, em seus inícios, uma crítica dirigida contra a interpretação alegórica da Bíblia na Idade Média, em favor, sobretudo, de um aprofundamento do seu sentido literal”. Todo exegeta pode, livrando-se de seus pressupostos condicionantes, criticar o texto sem ter a pretensão de que seus juízos sejam absolutos, pois na verdade eles serão sempre e somente prováveis. Em outro momento, outro intérprete poderá chegar a novos juízos, que, por sua vez, poderão contradizer os primeiros.

Como segundo elemento do método histórico-crítico, o exegeta contará com o princípio da analogia. Dessa forma, terá a possibilidade de partir das informações dadas no texto, aplicando a analogia, pois “a facticidade histórica de fenômenos é tanto maior, quanto maior for a concordância entre estes e outros fenômenos facilmente atestáveis e verificáveis” (WEGNER, 1998, p.18).

Em terceiro lugar está o princípio da correlação. Por meio desse pressuposto, o exegeta entende que todos os fenômenos apresentados no texto estão em relação de dependência mútua. Dessa maneira, sempre deverá observá-los não isoladamente, mas sempre e a partir dessa relação de dependência. Porém esse trabalho deve ser também uma ‘experiência de campo’ e não só uma pesquisa isolada e solitária. Assim, Gilbert (1994, p. 315) afirma que “a exegese não pode ser unicamente uma atividade de biblioteca, uma pesquisa de gabinete [...] A pastoral bíblica será para o exegeta o lugar em que verificará o valor de sua compreensão da bíblia”. A produção da exegese torna-se, assim, uma práxis, pois, ao examinar o texto obedecendo todas as etapas pelas quais o exegeta deve percorrer em sua análise, ele ou ela deve ir ao encontro concreto, isto é, à experiência de vida do texto, na vida pastoral do povo, constatar na vivência da fé do povo os elementos que são a Palavra de Deus transformada em vida concreta. Todo esse processo leva à imediata e necessária percepção de que “o *sensus fidei* inclui finalmente as grandes exigências, cuja urgência a igreja percebe hoje em dia: ecumenismo,

diálogo com o judaísmo, abertura às culturas” (GILBERT, 1994, p. 315).²⁷ É a partir do trabalho da exegese que nasce esta necessidade e é graças a ele que a Igreja pode colocar em ação o ecumenismo e o diálogo tanto com o Judaísmo quanto com outras culturas e segmentos religiosos, inclusive as novas vertentes do cristianismo.

A exegese, por meio da historiografia, procura levar “a sério que os textos bíblicos são expressão da revelação divina à humanidade em situações históricas bem concretas e definidas” (WEGNER, 1998, p. 21). Nesse sentido, é papel fundamental da exegese distinguir-se “por definir toda a teologia cristã primariamente ao seu horizonte histórico, aí justificando-a e tornando-a inteligível” (MÜLLER, 1993, p. 288). Como o objeto de estudo do exegeta foi produzido em um passado distante, ele, como intérprete, precisa estudá-lo e aprofundá-lo de forma especial, a fim de ser devidamente entendido na atualidade, tendo presente as situações históricas da época em que o texto foi produzido. Para Wegner (1998, p. 21), uma análise de textos “preocupada com sua gênese histórica a contextual evita a prática prejudicial de extrair sentido de textos de forma seletiva e arbitrária, sem consideração do contexto original dentro do qual esse sentido foi inicialmente formulado e aplicado”.

A crítica na atividade exegética pode ser dividida em pelo menos duas fases ou áreas de abordagem: crítica histórica e crítica textual ou literária. A principal função delas na interpretação de um texto é evitar falsas harmonizações ou posições de correntes teológicas presentes no cristianismo das origens. Entre essas correntes podem aparecer tensões ou conflitos. Nesse caso, a crítica vai ajudar a evitar essas tensões de harmonizações interesseiras. Dessa forma, “a crítica aos autores bíblicos leva a sério a sua condição de testemunhas humanas da revelação de Deus” (WEGNER, 1998, p. 21). Ainda podemos acrescentar que a crítica histórica deve ajudar-nos a entender melhor a Bíblia como livro de expressão de fé e que oportuniza “uma diferenciação sadia entre o que pode ser considerado como histórico-fatual e aquilo que, revestido de forma histórica, procura dar testemunho de verdades cridas e vividas no discipulado” (WEGNER, 1998, p. 21).

²⁷ Gilbert (1994, p. 315) acrescenta que, em uma pesquisa, o exegeta deve ter presente “os testamentos do judaísmo antigo, contemporâneo do cristianismo nascente. Os *Targûmim*, por exemplo, não podem ser ignorados pelos exegetas. Também é importante o diálogo com as religiões não-cristãs e com as culturas dentro das quais estas se desenvolveram, particularmente em certas religiões do mundo, e aí se exige uma presença ativa dos exegetas”.

Por outro lado, tendo ciência que a crítica literária²⁸ ajuda na investigação e compreensão dos elementos que compõem o texto, pois a “investigação do gênero literário e da estrutura literária do texto implica a convicção de que estamos diante de conjuntos literários que devem ser tratados como tais” (GILBERT, 1994, p. 313). Caso contrário, o exegeta nunca alcançará lograr os resultados esperados ou, mesmo que chegue a alguma conclusão, ela poderá estar comprometida por não revelar as ideias pretendidas pelo autor original do texto.

É necessário compreender que “todo método exegético é o produto de uma cultura e que a exegese ocidental do século XX não foge a esta realidade: uma cultura diferente levanta questões diferentes e diferente é sua hermenêutica” (GILBERT, 1994, p. 315). A partir dessas diferentes percepções de abordagem, o estudo e a pesquisa exegética vão avançando, proporcionando, assim, novos conhecimentos, e contribuindo não só com o meio acadêmico mas facilitando um trabalho pastoral de melhor qualidade na práxis da Igreja, por meio do diálogo e do anúncio da Palavra de Deus em parceria e respeito com outros segmentos religiosos.

A metodologia adotada neste trabalho foi a pesquisa bibliográfica, que, segundo Almeida Júnior (2003, p. 100), é “a atividade de localização e consulta de fontes diversas de informação escrita, para coletar dados gerais ou específicos a respeito de determinado tema.” Assim, os procedimentos metodológicos se deram da seguinte maneira: a) leitura e tradução do texto original em grego, na edição de (ALAND, 1999) seguidas de todas as etapas possíveis da exegese na perícopé estudada; b) a seleção das obras secundárias se deram por meio de autores teóricos da hermenêutica e da exegese que possibilitaram a construção de nosso referencial teórico pesquisando ainda comentários de Hebreus, a fim de construir o *corpus* teórico para a elaboração da temática proposta na pesquisa; c) lemos minuciosamente todo o material levantado construindo um banco de dados por meio de fichamento do material específico utilizado na elaboração do nosso texto; e, d) por último, procedemos a composição da tese como resultado da leitura, do fichamento, da exegese e da hermenêutica desenvolvidos durante esta pesquisa.

²⁸ Müller (1993, p. 290) afirma que “a crítica textual ocupa-se com perceber os erros que se imiscuíram na história, específica para cada texto, do AT e do NT [...] A crítica textual assume a tarefa de reconstruir a forma textual que mais se aproxima do texto, que no fim de todas as fases de sua produção se atingiu”.

Observando questões exegéticas e hermenêuticas, esta tese foi construída com Introdução, três capítulos subsequentes e Conclusão.

Na Introdução, apresentamos o objetivo da pesquisa, a hipótese de trabalho, o estado da questão, a metodologia e o referencial teórico, a partir do qual interpretaremos a perícopes de Hb 4,14-16. Primeiramente abordamos sobre alguns estudiosos da hermenêutica e da exegese, em seguida, a respeito de alguns comentaristas de Hebreus, construindo, assim, o *corpus* teórico.

No primeiro capítulo, desenvolveremos a exegese de nosso objeto de estudo (Hb 4,14-16), compreendendo a análise do texto e do seu contexto histórico-social. Investigaremos, em concordância com estudiosos de Hebreus, se o texto foi escrito de uma única vez, salvo um pequeno bilhete acrescentado em Hb 13,9.22-25. Temas importantes como autoria, local de composição, datação e destinatário seguem abertos, embora haja muita discussão sobre esses assuntos, embora sem evidência contundente. Preferimos optar por uma datação concordando com os pesquisadores que a colocam no final da década de 60, portanto, sob o governo de Nero. Nesse contexto de Império Romano, percebemos, por meio de uma análise histórico-social, que a comunidade destinatária vivia momentos de perseguição e rapinagem de seus bens materiais, o que o autor exorta a suportar com alegria.

Uma abordagem sobre a história da ressurreição constituirá o conteúdo do segundo capítulo. Para isso, partiremos da concepção de alma na cultura grega, judaica e no cristianismo para depois acompanhar a evolução da fé e da esperança na ressurreição. O primeiro sinal indicador de que o ser humano acreditava que algo passaria ainda depois da morte é o cuidado com o cadáver. A inumação do cadáver juntamente com pertences do defunto indica uma esperança de que ele continuará vivo após sua morte física e com as mesmas necessidade que tinha em vida. Assim, podemos observar como o conceito de ressurreição foi forjado no contexto da apocalíptica, no período da literatura intertestamentária. Mesmo com as pregações de Jesus de Nazaré que no texto afirmava sua própria ressurreição, depois da paixão, o assunto não era aceito por todos; tal é o caso dos saduceus que negavam a fé e a esperança na ressurreição. O testemunho de fé dado pelas testemunhas que seguiram Jesus desde a Galileia até o desfecho sangrento que culminou na sua morte na cruz fora dos muros de Jerusalém afirma uma ressurreição do corpo, assim como se entende na cultura semítica, ao contrário da cultura grega, que afirma a imortalidade da alma.

No terceiro capítulo, faremos uma análise do termo *diérchomai*, que significa “penetrar” os céus, para investigar se esse termo pressupõe simbolicamente a ressurreição de Jesus, o Filho de Deus. Em função disso, discorreremos ainda sobre a temática sacerdotal, visto que a vida de Jesus foi em prol da pessoa do próximo, portanto, ele exerceu um sacerdócio diferente daquele desempenhado no Templo de Jerusalém. Após sua morte, ele foi exaltado à direita de Deus, de onde continua seu ministério sumo sacerdotal em favor de todos os que dele se aproximam buscando socorro oportuno.

Por último, fecharemos a abordagem com a Conclusão, onde apresentaremos os resultados desta pesquisa.

1 ASPECTOS EXEGÉTICOS-HISTÓRICOS DE Hb 4,14-16²⁹

Será objeto desse capítulo uma análise dos aspectos exegéticos-históricos de Hebreus. Inicialmente trataremos das questões exegéticas ligadas à perícopa de estudo, para depois abordar assuntos mais gerais do Império Romano, contexto histórico-sociológico em que surgiu este escrito. Em seguida voltaremos a Hebreus com a análise linguístico-semântica discutindo o conteúdo de Hb 4,14-16.

Ao aproximar de um texto bíblico com a pretensão de estudá-lo ou compreendê-lo, o sujeito de aproximação deve considerar alguns passos metodológicos, a fim de não cometer erros exegéticos básicos. Ter-se-á aqui como referencial teórico principal o manual de metodologia de Wegner (1998). Nesse manual, o autor apresenta um esquema bem definido que nos ajudará nessa tarefa. No entanto, poderemos nos apropriar de outros autores que venham a corroborar em nossa investigação, tais como Egger (1994) e Gilbert (1995).

1.1 TEXTO ORIGINAL DO GREGO

A versão grega da perícopa de Hb 4,14-16, objeto de estudo desta presente pesquisa, encontra-se em (ALAND, 1999), que serve de base para a análise. Apresentaremos a seguir o texto em grego, para que o(a) leitor(a) possa acompanhar o desdobramento da análise da crítica textual a ser empreendida:

14 Ἐχοντες οὖν ἀρχιερέα μέγαν διεληλυθότα τοὺς οὐρανοὺς, Ἰησοῦν τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ, κρατῶμεν τῆς ὁμολογίας. **15** οὐ γὰρ ἔχομεν ἀρχιερέα μὴ δυνάμενον συμπαθεῖσαι ταῖς ἀσθενείαις ἡμῶν, πεπειρασμένον δὲ κατὰ πάντα καθ' ὁμοιότητα χωρὶς ἁμαρτίας. **16** προσερχώμεθα οὖν μετὰ παρρησίας τῷ θρόνῳ τῆς χάριτος, ἵνα λάβωμεν ἔλεος καὶ χάριν ὅπως εὐρωμεν εἰς εὐκαιρὸν βοήθειαν.

1.1.1 Tradução Literal de Hb 4,14-16

Embora a tradução literal não forme um texto orgânico e fluente, este passo é

²⁹ Nosso interesse em estudar e aprofundar o conhecimento em Hebreus teve início no ano de 1999 por ocasião da produção de um texto monográfico no curso de Teologia, no Instituto de Filosofia e Teologia de Goiás (Ifiteg). Naquela oportunidade, produzi um texto intitulado *O Sacerdócio de Jesus Cristo na Carta aos Hebreus*. Em 2001 defendi uma dissertação no programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião, com o título: *Compixão e Fidelidade no Sacerdócio de Jesus Cristo em Hb 4,14-5,10*, defendida em 06 de dezembro de 2001, na Universidade Católica de Goiás. O presente capítulo é uma reescrita e um aprofundamento da parte exegética daquela dissertação de mestrado.

fundamental para a análise literária, pois é por meio dele que o pesquisador pode analisar se outros tradutores alteraram os textos traduzidos, mudando, assim, as versões finais conforme seus interesses. Dessa forma, nossa tradução literal apresenta o seguinte texto:

¹⁴Tendo, portanto, sumo sacerdote grande que penetrou os céus³⁰, Jesus, o Filho de Deus, conservemos a profissão de fé. ¹⁵Não, pois, temos sumo sacerdote não poderoso para compadecer-se das fraquezas de nós, tendo sido tentado sob todas as coisas semelhantes, sem o pecado. ¹⁶Aproximemo-nos, pois, com confiança ao trono da graça, para que recebamos misericórdia e graça, encontremos para socorro oportuno (Hb 4,14-16).

Conforme o texto traduzido acima, ficaria difícil uma compreensão da mensagem do texto original. O que o autor do texto queria transmitir? Nesse sentido, é necessário fazer uma tradução que não seja literal para que o texto final fique compreensível, sem, contudo, perder o seu propósito original nem inserir novas palavras que alterem substancialmente as informações dadas pelo seu autor, na língua original em que foi escrito, neste caso, a grega.

1.1.2 Crítica Textual

A crítica textual aborda questões relativas ao texto que está sendo analisado. Ela identifica sobretudo as principais diferenças existentes nos diversos manuscritos que, no processo de transmissão, contêm cópias do texto a ser analisado. A partir das diferenças constatadas, avalia qual das opções pode corresponder melhor ao texto original grego (WEGNER, 1998, p. 39). Dessa maneira, teremos que tratar aqui de todo o texto de Hebreus, e não somente de nosso objeto de estudo Hb 4,14-16, porque, como será demonstrado por meio de nossa análise, todo o texto foi escrito de uma só vez; um pequeno bilhete (Hb 13,9.22-25) que a acompanhou, foi acrescentado mais tarde ao final do texto no momento de seu envio, como uma saudação especial de pessoas amigas e que certamente professavam a mesma fé.

Depois de uma acurada análise, do texto, constatamos que Hb 4,14-16 não apresenta nenhuma alteração que mereça uma interpretação mais detalhada, pois não tem variáveis importantes em nenhum dos manuscritos que implicam dúvidas

³⁰ O termo grego que o autor de Hebreus usou para significar penetrar o céu é "*dielelytota*". Esse termo é o particípio aoristo ativo de *diérchomai*. Bauer (1928, p. 303) considera *diérchomai*, na forma de aoristo, como passar pelo céu, percorrer, passar pela guarda, e chegar lá e quase ficar.

quanto à sua originalidade. Passaremos a tratar a questão da tradução final e realizaremos uma comparação com outras traduções.

1.1.3 Nossa Tradução Final do Texto

A tradução de Hb 4,14-16 que apresentaremos abaixo teve como base o texto grego citado no item 1.1.2. Assim, apresentaremos o objeto de nosso estudo em uma versão final do texto, sendo que o tomaremos como base para análise, na seguinte forma:

¹⁴Tendo, portanto, um grande sumo sacerdote que penetrou os céus, Jesus, o Filho de Deus, conservemos a profissão de fé. ¹⁵Não temos, pois, um sumo sacerdote que não pôde compadecer-se de nossas fraquezas, mas foi tentado à nossa semelhança, sem pecado. ¹⁶Aproximemo-nos, portanto, com confiança do trono da graça para que recebamos misericórdia e achemos graça para socorro oportuno.

1.1.4 Comparação com Outras Traduções

Apresentaremos a seguir os textos de quatro edições bíblicas diferentes para nos ajudar na análise da crítica textual. Iniciamos com a Bíblia Sagrada (BS, 1969), edição de João Ferreira de Almeida, edição revista e corrigida:

¹⁴Visto que temos um grande sumo sacerdote, Jesus, Filho de Deus, que penetrou nos céus, retenhamos firmemente a nossa confissão. ¹⁵Porque não temos um sumo sacerdote que não possa compadecer-se das nossas fraquezas; porém um que, como nós, em tudo foi tentado, mas sem pecado. ¹⁶Cheguemos pois com segurança ao trono da graça, para que possamos alcançar misericórdia e achar graça, a fim de sermos ajudados em tempo oportuno.

A edição da Tradução Ecumênica da Bíblia (TEB, 1994) apresenta o texto com a seguinte tradução:

¹⁴Tendo pois um sumo sacerdote eminente que atravessou os céus, Jesus, o Filho de Deus, permaneçamos firmes na confissão de fé. ¹⁵De fato, nós não temos um sumo sacerdote incapaz de compadecer-se das nossas fraquezas; à nossa semelhança, ele foi provado em tudo, sem todavia pecar. ¹⁶Aproximemo-nos pois com toda a segurança do trono da graça, a fim de obter misericórdia e alcançar graça, para ser auxiliados a seu tempo.

A edição da Bíblia de Jerusalém (BJ, 2003) traduziu o texto da seguinte forma:

¹⁴Tendo, portanto, um sumo sacerdote eminente, que atravessou os céus: Jesus, o Filho de Deus, permaneçamos firmes na profissão de fé. ¹⁵Com efeito, não temos sumo sacerdote incapaz de se compadecer das nossas fraquezas, pois ele mesmo foi provado em tudo como nós, com exceção do

pecado. ¹⁶Aproximemo-nos, então, com segurança do trono da graça para conseguirmos misericórdia e alcançaremos graça, como ajuda oportuna.

A Bíblia do Peregrino (BP, 2006) apresenta o seguinte texto:

¹⁴Visto que temos um sumo sacerdote excelente, que penetrou no céu, Jesus, o Filho de Deus, mantenhamos nossa confissão. ¹⁵O sumo sacerdote que temos não é insensível à nossa fraqueza, já que foi provado como nós em tudo, exceto no pecado. ¹⁶Portanto, compareçamos com confiança diante do tribunal da graça, para obter misericórdia e alcançar a graça de um auxílio oportuno.

As quatro edições analisadas apresentam certas particularidades entre si, mas também é fácil perceber uma boa aproximação num agrupamento de duas em duas. Por exemplo: as edições BJ e a TEB apresentam a estrutura do texto quase da mesma forma. De outro lado estão as edições BS e BP, que também apresentam uma boa proximidade (Quadro 1).

Quadro 1 – Literatura comparada entre BJ e TEB

VERSÍCULOS	BÍBLIA DE JERUSALÉM (BJ)	TRADUÇÃO ECUMÊNICA DA BÍBLIA (TEB)
4,14	“portanto” “profissão de fé”	“pois” “confissão de fé”
4,15	“com efeito” “não temos sumo sacerdote” “foi provado em tudo, como nós, com exceção do pecado”	“de fato” “nós não temos um sumo sacerdote” “foi provado em tudo, sem todavia pecar”
4,16	“então, com segurança” “para conseguirmos” “como ajuda oportuna”	“pois, com toda a segurança” “a fim de obter” “para ser auxiliados a seu tempo”

No versículo 14, as traduções só diferem na primeira conjunção: a BJ usa “portanto”, a TEB usa “pois”, e na parte final desse versículo a primeira traduz “profissão de fé”, a segunda menciona “confissão de fé”. No versículo 15 elas diferem novamente quanto à primeira conjunção. A BJ usa “com efeito”, a TEB usa “de fato”. A BJ omite um sujeito implícito e, em seguida, a expressão “um”; ela apresenta o texto diretamente “não temos sumo sacerdote”. Ao passo que a TEB prefere apresentar tanto o sujeito “nós” quanto a expressão “nós não temos um sumo sacerdote”. Conforme a BJ apresenta o restante do versículo, aponta para a ideia que Jesus não teve oportunidade de pecar: “foi provado em tudo, como nós, com exceção do pecado”. Parece que em tudo foi como os demais, mas não ter sido provado no pecado pode ser entendido que nem teve a oportunidade de pecar. A TEB oferece a tradução “foi provado em tudo, sem todavia pecar”. Nesse caso fica

evidente que foi submetido à possibilidade de pecar, mas não pecou. No versículo 16, essas duas edições apresentam quase a mesma tradução do texto, diferindo somente quando a BJ traz a primeira conjunção “então, com segurança”. A TEB usa “pois” e acrescenta “toda a” – “pois, com toda a segurança”. Nas conjunções seguintes também apresentam diferenças: a BJ diz “para conseguirmos”, a TEB, “a fim de obter”. A parte final do versículo ainda difere da seguinte forma: a BJ diz “como ajuda oportuna”, a TEB, “para ser auxiliados a seu tempo”.

Passemos à análise das edições BS e BP, que também apresentam uma boa proximidade (Quadro 2).

Quadro 2 – Literatura comparada entre BS e BP

VERSÍCULOS	BÍBLIA SAGRADA (BS)	BÍBLIA DO PEREGRINO (BP)
4,14	“temos um grande sumo sacerdote” “retenhamos firmemente a nossa confissão”	“Temos um sumo sacerdote excelente” “mantenhamos nossa confissão”
4,15	“porque não temos um sumo ... que não possa...” “porém um que, como nós, em tudo foi tentado, mas sem pecado ...”	“o sumo sacerdote que temos não é insensível...” “já que foi provado como nós em tudo, exceto no pecado”
4,16	“trono da graça” “ajudados em tempo oportuno”	“tribunal da graça” “um auxílio oportuno”

No versículo 14, as duas edições diferem nos termos usados. A BS não usa só o termo “sumo”, mas precede este com a preposição “grande”. A BP mantém o termo “sumo” e acrescenta depois de sacerdote “excelente”.³¹ A BS traz: “retenhamos firmemente”. A BP usa: “mantenhamos”. No versículo 15, da BS está escrito duas negações: “porque não temos um sumo [...] que não possa”; a BP, parte de uma afirmação: “o sumo sacerdote que temos não é”. O restante do versículo ainda conserva algumas diferenças. A BS diz: “porém um que, como nós, em tudo foi tentado, mas sem pecado”. A BP, “já que foi provado como nós em tudo, exceto no pecado”. Neste ponto do texto, a BS aproxima-se da TEB e a BP aproxima-se da BJ. No versículo 16, as principais diferenças estão nos termos “trono da graça” (BS) e “tribunal da graça” (BP). Na parte final do texto, a BS apresenta “ajudados em tempo oportuno” e a BP, “um auxílio oportuno” (BP). Destacamos no Quadro 3 as traduções do versículo 15:

³¹ O termo excelente usado pela BP indica uma qualificação especial que o tradutor quer atribuir ao sumo sacerdócio desempenhado por Jesus, o Filho de Deus.

Quadro 3 – Análise da literatura comparada entre BJ, TEB, BS e TEB

BJ	BP	BS	TEB
“foi provado em tudo como nós, com exceção do pecado”	“foi provado como nós em tudo, exceto no pecado”	“porém um que, como nós, em tudo foi tentado, mas sem pecado”	“ele foi provado em tudo, sem todavia pecar”

As edições BJ e BP, nas formas em que estão traduzidas, excluem o pecado como forma de provação na vida de Jesus, pois apresentam as provações excluindo delas o pecado. Em contrapartida, as edições BS e TEB incluem o pecado nas provações e garantem que Jesus não pecou, apesar de ter tido a possibilidade de pecar. Em nossa opinião, a omissão da exclusão da possibilidade de pecar apresentadas pelas edições BJ e BP parece enfraquecer a dimensão divina de Jesus. Essa omissão pode levar o(a) leitor(a) a entender que, se tivesse sido submetido à condição de pecar, Jesus teria pecado. A maneira como o texto é traduzido na BS e na TEB nos parece mais correta, pois afirma que podia ter pecado e não pecou. Além do mais, nossa tradução final do texto tem uma proximidade com essas duas últimas versões, pois traduzimo da seguinte forma: “foi tentado à nossa semelhança, sem pecado” (Hb 4,15). Isso significa que ele pôde pecar como qualquer outra pessoa, mas ficou sem pecado, isto é, escolheu não pecar.

Concluindo este tópico, podemos afirmar que as quatro traduções analisadas não apresentam grandes variações, além das apontadas. As opções de usar conjunções diferentes não prejudicam a compreensão geral do texto. No tópico em que abordaremos sobre a semântica de Hb 4,14-16 (item 1.5), faremos uma análise mais específica de cada termo, bem como as implicações que cada tradutor assumiu optando por usar certas palavras ao passo que outros preferiram termos diferentes.

1.2 AUTORIA, LOCAL DA REDAÇÃO, DATAÇÃO E DESTINATÁRIOS

Hebreus é um escrito neotestamentário, mas, pelas dificuldades que o envolve, enfrentou grande resistência de aceitação no processo de canonização. Primeiro, Hebreus foi aceito no Oriente, desde muito cedo já figurava no *corpus paulinum*, logo após a Carta aos Romanos. Somente mais tarde foi assumida pelo cânon bíblico também no Ocidente³², isso porque foram levantadas sérias

³² Para maiores informações sobre o processo de canonização de Hebreus, consulte Cambier (1968, p. 151), MacRae (1999, p. 305) e Fabris (1992, p. 341). Todos esses autores afirmam que o processo

dificuldades que ainda hoje seguem sem esclarecimentos definitivos. Entre essas dificuldades não solúveis estão a questão de sua autoria, o local de sua composição, sua datação e seus destinatários propriamente ditos, bem como questões teológicas.

1.2.1 Autoria

Embora seu estilo literário não seja o de uma Carta, a tradição bíblica assumiu a nomenclatura de Carta aos Hebreus e a inseriu no *corpus paulinum*³³. Os estudiosos de Paulo fazem um elenco de temas que o apóstolo trata em suas Cartas autênticas e alguns temas descritos em Hebreus.

Vanhoye (1983, p. 8) e Konings (1995, p. 7) sustentam que o texto aos Hebreus não é de Paulo, mas quem o escreveu apresenta uma insistência na fé e na graça, na superação da antiga Aliança e de suas instituições. Essas são temáticas tratadas por Paulo, e isso dá a Hebreus uma tonalidade paulina. Fabris (1992, p. 358) elenca uma série de diferenças entre os escritos autênticos de Paulo e Hebreus e a seguir dá alguns elementos que caracterizam certa proximidade entre o apóstolo e Hebreus. MacRae (1999, p. 305) admite que “já para os primeiros cristãos era óbvio pelo estilo, pelo vocabulário e pela teologia que o sermão não era de Paulo”. Eusébio (2000, p. 314) afirma, citando as homilias de Orígenes, que o autor da Carta tem um profundo conhecimento do grego pelo estilo refinado da escrita, mas acrescenta que quanto à autoria só Deus o sabe.³⁴

Além disso, no texto aos Hebreus, não há nenhum sinal que possa identificar sua autoria. Quem a escreveu não se preocupou em assiná-la, como fez Paulo logo no início do texto em outras Cartas neotestamentárias (Rm 1,1; 1Cor 1,1; 2Cor 1,1;

de canonização de Hebreus se deu entre os séculos II e IV, pois no Oriente já no século II Hebreus figurava entre os livros sagrados, mas no Ocidente isso só ocorreu de forma definitiva no século IV. Também Vielhauer (2005, p. 281) faz a seguinte afirmação: “No mais antigo manuscrito paulino, no papiro 46, Hebreus consta em segundo lugar, depois de Romanos e antes das Coríntios”. Mas depois afirma que, somente no Sínodo de Cartago (397), o Ocidente reconhece Hebreus como Epístola paulina.

³³ A respeito das características do *corpus paulinum* veja: Vanhoye (1983, p. 9), MacRae (1999, p. 305), Parra Sánchez (1996, p. 31), Konings (1995, p. 7), Dussaut (1988, p. 356/7), Kümmel (1982, p. 527), Fabris (1992, p. 353) e Ballarini (1969, p. 225).

³⁴ Sobre a autoria de Hebreus não há consenso na exegese. Assim, Guthrie (2007, p. 19) afirma que o texto é anônimo; MacRae (1999, p. 305) escreve que o autor é anônimo; Konings (1995, p. 7) admite que o texto não é de Paulo, mas afirma ter algo dele; Dussaut (1988, p. 356-357) afirma que ainda não é possível assegurar quem foi o escritor; Fabris (1992, p. 353) traz uma lista de pelo menos dez nomes possíveis, e acrescenta juntamente com Kümmel que é um cristão da segunda geração; Kümmel (1982, p. 527) e Cambier (1968, p. 150) afirmam não ser de Paulo.

Gl 1,1). Assim, afirma Bruce (1987, p. XI): “[...] o propósito de seu autor anônimo” era transmitir a mensagem, dar uma exortação, incentivar a perseverança na profissão de fé. O mais importante era a mensagem ser lida para os destinatários. Verbalmente, dizer que o escrito era de determinada pessoa já era suficiente para ter crédito.

Quando se trata da tentativa de identificar a autoria de Hebreus, a lista passa de uma dezena entre os principais possíveis autores que tratam desse assunto, inclusive o nome de uma mulher. Segundo Fabris (1992, p. 353), entre os principais nomes estão os seguintes: “Lucas, Clemente Romano, Barnabé, Estêvão, Filipe, Judas, Silas ou Silvano, Priscila, Aristião e Apolo”.³⁵ Dentre esses dez nomes, cinco eram colaboradores do apóstolo Paulo, a saber: Lucas, Barnabé, Silas, Priscila e Apolo. Em função dos critérios que adotamos para a datação de Hebreus, descartamos as outras cinco possibilidades por considerarmos-as fora do contexto.

Clemente Romano exerceu o papado em Roma entre os anos 88-97, sendo que em 95 ele escreve uma Carta aos Coríntios. Nesse texto, ele cita Hebreus, o que evidencia que ele conhecia o texto.³⁶ Isso nos garante uma datação anterior ou pelo menos contemporânea a esse período para Hebreus. Mais à frente vamos defender que Hebreus foi enviada para Roma, o que teria facilitado seu conhecimento e uso. Entretanto, o fato de Clemente ter citado Hebreus em sua primeira Carta aos Coríntios não nos leva a concluirmos que ele tenha sido também o autor de Hebreus.

Pensar que Estêvão seja o diácono martirizado e mencionado a partir do capítulo 6 de Atos dos Apóstolos teria que datá-la muito cedo, aproximadamente entre os anos 33 e 36 quando se deu o martírio de Estevão, situando-a, assim, fora do contexto histórico em que ela foi escrita. Isso tornaria Hebreus o primeiro escrito do Novo Testamento. Dessa maneira, fica descartada a possibilidade de Estêvão tê-la escrito.

Se os nomes de Filipe e Judas se referem aos apóstolos, logo, pela Tradição da Igreja e pela historiografia em geral, eles foram martirizados muito cedo, o que nos faz descartá-los também como possíveis autores, pois para nós Hebreus foi

³⁵ Veja também outros autores que admitem a possibilidade de ser Priscila a autora do texto aos Hebreus: Kistemaker (2003, p. 20), Lightfoot (1976, p. 26), Attridge (1989, p. 5), Ellingworth (1993, p.19), Harnack (*apud* BRUCE, 1987, p. 40) e Harnack (*apud* RICHTER REIMER, 1995b, p. 221).

³⁶ Fabris (1992, p. 355-356, nota 28) comenta as citações que Clemente Romano faz de Hebreus em sua primeira Carta aos Coríntios.

escrito depois de seus martírios. Também não concordamos que seja Aristião,³⁷ pois teve seu apogeu no final do primeiro século. Embora tenham indicações que ele escrevera o final do evangelho de Marcos, não sabemos muito sobre sua real participação na divulgação do cristianismo nem de grandes influências dele nas ações missionárias da época.

Analisemos a possibilidade dos outros cinco nomes que são colaboradores próximos de Paulo. Iniciamos pelos nomes que vamos descartar de início. Não nos parece ter sido Lucas, pois este, em seus outros dois textos autênticos, Evangelho de Lucas e Atos dos Apóstolos, identifica-se como autor. Ademais, o conteúdo da Carta aos Hebreus é absolutamente distinto do Evangelho e dos Atos dos Apóstolos. Dessa forma, não atribuiremos a Lucas a autoria de Hebreus.

Silas e Apolo também não parecem ter sido os autores, pois, embora sejam mencionados várias vezes nos Atos e nas cartas paulinas como estreitos colaboradores do apóstolo, parece-nos que ambos não desempenharam grandes funções independentes de Paulo. Só em At 18,24-28 Apolo aparece sozinho em Éfeso, mas ainda estava iniciante nas pregações, sendo melhor preparado para missão por Priscila e Áquila. Também a Primeira Carta aos Coríntios deixa a entender que Apolo desenvolveu um ministério separado de Paulo. Assim, preferimos também não trabalhar com a hipótese de ter sido um deles o autor de Hebreus.

Dos dez nomes restaram apenas dois, Barnabé e Priscila. Em nossa opinião, pode ser admitida a autoria tanto a um quanto à outra. Analisemos primeiro a possibilidade de ser Priscila a autora de Hebreus.

Admitindo a possibilidade de que Priscila tenha sido a autora de Hebreus, ela era judia, e sabemos disso pelo relato de At 18,2. Podemos supor que seu conhecimento da prática sacerdotal desenvolvida no Templo de Jerusalém era mais teórico do que prático, pois o conhecimento que ela possuía sobre o assunto advinha de seu contato com a Sagrada Escritura, por sua vivência religiosa na sinagoga ou por alguma peregrinação realizada à cidade santa. Isso não era insuficiente para dar-lhe uma vivência em Roma desse tipo de prática religiosa descrita em Hebreus. Ademais, como cristã, sua experiência era outra. O culto que

³⁷ Fabris (1992, p. 353, nota 21) traz essa afirmação.

ela praticava estava mais para o desenvolvido nas sinagogas, isto é, leitura da Palavra, orações e cânticos.

No ano 49, o Imperador Cláudio expulsou todos os judeus cristãos que moravam em Roma por meio de um edito.³⁸ Depois que fora expulsa juntamente com outras famílias cristãs de origem judia, Priscila viveu a desilusão daquelas pessoas que são obrigadas, por força de um decreto, a deixar tudo para trás e salvar suas vidas. Por essa razão ela vai com Áquila, seu esposo, para Éfeso. No entanto, não podemos concordar que Priscila tenha escrito Hebreus nesta, oportunidade, pois, dessa forma, o texto aos Hebreus teria de ser datado antes mesmo das cartas paulinas, o que não é possível concordar.

Como vimos discorrendo até aqui, sinais claros no texto aos Hebreus que possam nos assegurar que foi Barnabé não existem. Portanto, vamos trabalhar com variáveis. Embora sejam evidentes as dificuldades, analisemos a possibilidade que seja de Barnabé a autoria de Hebreus.

Em nossa opinião, Barnabé poderia ter escrito o texto aos Hebreus³⁹ um pouco antes do ano 70, quando sofreu o martírio. Não podemos pensar que tenha sido logo após sua separação de Paulo, narrada em At 15,39 (no ano 49), mas a sistematização na forma em que se encontra o texto foi escrito mais na maturidade, recolhendo toda a experiência evangelizadora e missionária de seu apostolado. Lucas informa, em At 4,36, que Barnabé era levita e originário da ilha de Chipre. Em At 9,27, o evangelista afirma que Barnabé vivia em Jerusalém, porque, quando Paulo chegou de Damasco e queria aproximar-se dos discípulos, foi ele quem apresentou o apóstolo aos demais apóstolos. Desse momento em diante, passou a trabalhar com Paulo anunciando a Boa-Notícia até o ‘rompimento provisório’ entre eles, descrito por Lucas em At 15,39.⁴⁰

³⁸ Confira mais informações sobre o edito do Imperador Cláudio em Richter Reimer (1995b, p. 91).

³⁹ Uma possível defesa de autoria para Barnabé deve seguir a opinião de dois dos pais da Igreja: Tertuliano e Eusébio de Cesaréia. Attridge (1989, p. 1, tradução nossa) diz que: “Em meio a essa rejeição generalizada da autoria paulina na igreja ocidental, Tertuliano (c. 155-220), talvez na base de alguma tradição, sugeriu um candidato alternativo: Barnabé. Os dados de Atos e nas epístolas paulinas indicam características de Barnabé, que asseguram ser ele de fato o autor de Hebreus. Ele era um levita de Chipre (Atos 4,36)”. Também Ellingworth (1993, p. 14, tradução nossa) afirma que “Tertuliano se refere a ‘uma epístola de Barnabé, intitulada’ para os Hebreus.” E ainda Zedda (1999, p. 15) afirma que Tertuliano defendeu a autoria de Barnabé.

⁴⁰ Segundo Comblin (1989, p. 59-60), comentando a narração de Lucas nos Atos, diz: “Também Lucas não fornece motivos reais da recusa de Paulo [contra a ida de Marcos]. A razão invocada não é séria e esconde outra mais profunda. Pode ser que Lucas não tenha tido conhecimento das razões verdadeiras. No seu tempo, os problemas de lei judaica estavam superados. Podia muito bem não ter recebido informações a respeito do papel de João Marcos. Ou então preferiu ficar calado seguindo a

Em função do desentendimento com o apóstolo Paulo, Barnabé junta-se a João Marcos e vai para a ilha de Chipre. Paulo toma consigo Silas e começa a sua terceira viagem missionária. Esta separação não durou muito tempo, porque, em 54-57, quando Paulo escreveu a primeira Carta aos Coríntios, Barnabé e Paulo já haviam se reconciliado, pois, em 1Cor 9,6, eles já estão juntos novamente. Outras informações que ajudam a ver que a discórdia durou pouco tempo advêm de Cl 4,10 (deuteropaulina), que afirma que Marcos está com Paulo e permanece com ele no primeiro cativeiro de Roma. Também Fm 24 afirma que Marcos estava com Paulo no momento em que o texto foi escrito, pois envia saudações a Filêmon.

Lucas não descreve o processo de reconciliação de Paulo e Barnabé como o fez em relação à separação deles. A questão é bastante intrigante, pois não há uma resposta para a reconciliação. Será que Lucas já havia terminado a redação dos Atos dos Apóstolos? Pois não justifica o evangelista ter escrito com tamanha ênfase da discórdia e não ter abordado a reconciliação. Quanto à reconciliação deles, temos informações, por meio da primeira Carta aos Coríntios, (54-57), onde Paulo cita Barnabé em 1Cor 9,6. Isso evidencia que eles já haviam se reconciliado. Também Marcos, que foi a causa da discórdia entre eles, viajou como auxiliar de Barnabé durante a separação. Depois da reconciliação, seguirá Paulo até o primeiro cativeiro em Roma.

Dessa forma, notamos que quando Barnabé foi para sua terra natal, mesmo que por um curto período, desenvolveu a evangelização independentemente de Paulo. Podemos supor que, em Chipre, Barnabé e Marcos pregaram o evangelho, visitaram famílias cristãs etc. Se trabalharmos com a possibilidade de ele ter escrito Hebreus, podemos constatar que toda a temática da teologia sacerdotal desenvolvida no texto aos Hebreus teria advindo da descendência levítica à qual ele pertencia, bem como de seu conhecimento do Templo, como levita. Isso é um ponto favorável muito importante, pois era conhecedor das duas realidades, além da cristologia e da eclesiologia do texto terem sido fruto das missões que ele realizou.

Embora nos pareça bem evidente que Barnabé ou Priscila possa ser o(a) autor(a) de Hebreus, ainda é impossível fechar a questão da autoria com segurança.

sua maneira habitual de atenuar os conflitos entre missionários. O tiro saiu pela culatra, porque o texto deixou os apóstolos numa situação pior: o seu comportamento parece irracional [...] Barnabé voltou a Chipre, à sua pátria, e desapareceu dos Atos dos Apóstolos. Barnabé saiu da linha de frente da missão da palavra de Deus. Entrou num caminho lateral que já não interessa mais o nosso autor. Barnabé deixou de ser o instrumento de entrada das nações no povo de Deus". Fabris (2001, p. 253) também admite que Lucas não abordou o verdadeiro motivo da separação entre Paulo e Barnabé.

Nesse sentido, optamos por deixar aberta essa questão. Pensamos que a sugestão de Tertuliano que indica Barnabé como autor de uma Carta intitulada para os Hebreus ainda não seja segura para assumirmos essa mesma opção e fechar a questão da autoria. Neste momento, ficamos satisfeitos com a abordagem feita sobre os dez nomes possíveis, e concluímos que Hebreus foi escrito por uma pessoa cristã que pertencia a uma comunidade do círculo paulino.

1.2.2 Local da Redação

Uma vez que não sabemos ao certo quem escreveu Hebreus, também não podemos afirmar com segurança onde o texto foi escrito.⁴¹ Se tomarmos como ponto de partida aquela lista de dez possíveis autores, teríamos pelo menos dez localidades diferentes. Sem falar que Lucas, Barnabé, Priscila, Silas e Apolo eram discípulos itinerantes, isto é, viajavam constantemente a fim de levar avante a evangelização. Isso nos faz crer em uma possibilidade de qualquer localidade em que eles estivessem. Tal imprecisão justifica-se exatamente pelo caráter de viajantes dos possíveis autores ou autora que poderiam ter escrito e enviado o texto a partir de qualquer lugar durante suas viagens.

Quando Priscila e Áquila foram expulsos de Roma, migraram para Corinto (At 18,1-3) e provavelmente outros judeu-cristãos vieram com eles ou se agregaram. O retorno do casal a Roma não está narrado em nenhum texto sagrado, porém, em 57-58, quando Paulo escreveu a Carta aos Romanos, o casal já tinha voltado para a sede do Império. Isso se deduz em Rm 16,3, em que Paulo faz uma saudação especial aos dois, e em Rm 16,5 quando acrescenta uma saudação à igreja que se reúne na casa deles em Roma.⁴²

Provavelmente muitos daqueles judeu-cristãos expulsos de Roma não retornaram para lá. É comum em fatos como estes, as pessoas buscarem novas oportunidades de vida, indo residir em outros lugares. Entretanto não podemos negar que outros voltaram juntamente com Priscila e Áquila, 'os da Itália' que retornaram de Corinto ou de outros lugares para continuar vivendo em Roma.

⁴¹ Ramsay (*apud* BRUCE, 1987, p. 31) afirma que Hebreus foi escrito em Cesareia; Turner (*apud* BRUCE, 1987, p. 31) sugere que a Carta foi enviada de Jerusalém; Manson (*apud* BRUCE, 1987, p. 32) fala que o texto aos Hebreus surgiu na cidade de Colossa.

⁴² Veja detalhes em Matos (2010, p. 101), quando ela faz uma análise dessa comunidade de Roma, para a qual Paulo envia uma Carta com uma série de recomendações. Também Richter Reimer (2003, p. 1080) faz uma análise da comunidade de Roma a partir dos ministérios femininos.

Seriam os que enviaram saudações no bilhete (Hb 13,9.22-25) que acompanhou Hebreus. Quando Paulo escreve a Carta aos Coríntios ele faz uma saudação de maneira especial para o casal Priscila e Áquila, mas também para toda a igreja que se reúne na casa deles. Pensamos que nessa comunidade doméstica havia pessoas de distintas localidades, visto que a saudação final de Hebreus não diz os italianos, mas “os da Itália vos saúdam” (Hb 13,24). Isso nos faz crer que um texto mais completo seria da seguinte maneira: “os judeus cristãos que vivem na Itália vos saúdam”, pois Hebreus teria sido enviado de Roma para os judeus cristãos da Palestina.

Levando em conta a possibilidade de ser Barnabé o autor de Hebreus, devemos situá-lo em algum lugar de onde ele teria escrito esse texto. Quando ele rompeu com Paulo e foi para a Ilha de Chipre, sua terra natal, parece que essa foi uma boa oportunidade em que ele teria feito uma avaliação de suas atividades missionárias. Poder-se-ia concluir que o resultado dessa avaliação foi o texto aos Hebreus, mesmo que de forma mais sintética e acabada mais tarde em outro lugar.

Barnabé reapareceu junto com Paulo em Éfeso, nos anos de 54-57, quando o apóstolo escreveu a primeira Carta aos Coríntios. Seguindo o roteiro da terceira viagem missionária,⁴³ eles chegam a Corinto. Nessa cidade, Barnabé recebeu informações sobre a igreja doméstica que se reunia na casa de Priscila e Áquila. As informações foram dadas por meio da comunidade judaico-cristã ‘italiana’ expulsa de Roma, no ano 49, e que decidiu viver aí e não mais retornar à sede do Império. Nesse caso, Barnabé decidiu escrever o texto aos Hebreus para a Igreja da casa de Priscila e Áquila, a fim de animar essas pessoas que haviam retornado a Roma. Embora não temos testemunhos de relações específicas entre eles, podemos supor que os laços estabelecidos como missionários das comunidades cristãs originárias sejam suficientes para justificar o envio do texto.

De Corinto, Paulo também enviou a Carta aos Romanos (56-58).⁴⁴ Ele e seus colaboradores estão voltando a Jerusalém. Quando escreve, Lucas escreve sobre

⁴³ Em Fm 24 Paulo manda uma saudação de Marcos, este fora o pivô da crise com Barnabé. Mais tarde as Cartas consideradas não autênticas fazem menção tanto a Marcos quanto a Barnabé: em 2Tm 4,11 há uma recomendação a Timóteo que leve consigo Marcos pois é muito útil no ministério. Também em Cl 4,10 diz: “saúdam-vos Aristarco, meu companheiro de prisão, e Marcos, primo de Barnabé, a respeito de quem já vos dei instruções: se ele aparecer por aí, recebei-o”. Tudo isso indica que houve uma reconciliação entre Paulo e Barnabé.

⁴⁴ Pilch (1999, p. 177) afirma que a Carta aos Romanos foi escrita por Paulo, a partir da cidade de Corinto, nos anos 56-58. Koester (2005a, p. 119) data a composição dessa Carta no inverno de 55-

os companheiros de Paulo que vão por terra, passando pela Macedônia (At 20,3-4). Em contrapartida, ele não diz quais foram os seus companheiros que partiram por mar, depois de ficarem ainda alguns dias em Filipos, esperando passar a data dos pães ázimos (At 20,6). Podemos concluir pelos relatos bíblicos que pelo menos João Marcos e Barnabé estavam com Lucas, porque, quando Paulo vai cativo a Roma, João Marcos é um dos que vão com ele para servi-lo. Ademais eles faziam parte da equipe da terceira viagem missionária.

Em todo o texto de Hebreus só existe uma referência explícita à localidade. Em Hb 13,24 temos a passagem: “os da Itália vos saúdam”. Esse lembrete é um indicativo de que o autor teve contatos com alguém da Itália, porém esse versículo faz parte de um bilhete que seguiu anexo ao texto original, e posteriormente foi incorporado ao corpo do texto.⁴⁵

Hebreus 13,13 traz uma informação sobre a libertação de Timóteo. Essa informação é única em todo o NT, não aparecendo em nenhum outro lugar dos escritos paulinos.

A ideia de Timóteo ter sido posto em liberdade não indica necessariamente, ‘solto da prisão’, mas pode indicar que ele fora liberado de certas circunstâncias entravadoras. Contudo, os trechos de Lc 22,68; 23,16-25; At 3,13; 4,21 usam essa fórmula para indicar a soltura da prisão; e é bem provável que seja o que está aqui em pauta (CHAMPLIN, 1995, p. 669).

Conforme essa citação, Hebreus pode ser datado mais para o final da década de 60, pois esta linha de raciocínio indica que provavelmente o apóstolo Paulo não teve conhecimento dessas tribulações de Timóteo, uma vez que ele não aborda o assunto em nenhuma de suas Cartas. Isso nos faz pensar que as tribulações vieram quando Paulo já havia sido decapitado no ano 67. Nesse caso, Hebreus teria sido escrita após sua decapitação.

O bilhete (Hb 13,9.22.25) que acompanhou o texto original pode ajudar como chave de interpretação tanto para a datação de Hebreus, bem como do lugar de sua composição, pois, nesse caso, Hebreus teria sido escrito e enviado de Cesareia para Roma, isto é, para a igreja da casa de Priscila. Logo, ação deve estar situada no final da década de 60. Partindo de que essa posição acerca de Cesareia esteja correta, então a prisão e libertação de Timóteo podem ser situadas em Filipos por

56, quando Paulo estava em Corinto. Vielhauer (2005, p. 206) sugere que Paulo tenha escrito a Carta aos Romanos provavelmente de Corinto não antes de 56 e nem depois de 59.

⁴⁵ Fabris (1992, p. 354), Dussaut (1988, p. 353) e Cambier (1968, p. 151) são unânimes em afirmar que não é possível precisar o lugar de composição a partir desse bilhete.

ocasião de sua visita, uma vez que Paulo o enviou desde seu cativo em Cesareia no ano 54.⁴⁶ Fl 2,19-23 traz informações de uma dificuldade que Paulo está passando, e que por essa razão ainda não pode mandar Timóteo, mas promete mandá-lo assim que puder. Então decide mandar Epafrodito neste momento (Fl 2,25).

Concluindo, conforme a introdução da Carta aos Romanos da BP (2006), no final da década de 50, Paulo pretendia viajar a Roma. Acrescentando essas informações com aquelas contidas em Hb 13,25 é o que nos faz pensar que o apóstolo não esperava a prisão de Timóteo em Filipos, pois previa que fosse uma breve visita e que logo retornasse para juntos irem a Roma. Porém aconteceu tudo diferente do planejado. No bilhete que acompanhou Hebreus consta a informação de que Timóteo foi libertado e que se ele chegasse logo poderiam ir juntos para Roma: “Sabei que o nosso irmão Timóteo foi libertado. Se vier logo, irei ver-vos juntamente com ele” (Hb 13,24). Não podemos ter este bilhete como fonte segura para assegurar a questão da autoria. Só é possível afirmar que ele foi acrescentado ao texto original. Não podemos ter certeza da autoria dele. Nesse caso, concluímos ressaltando que nossa opção é de identificar Cesareia Marítima como o lugar em que Hebreus foi composto.

1.2.3 Datação

Alguns dos estudiosos de Hebreus apontam pelo menos duas datas mais prováveis da composição do texto.⁴⁷ A primeira é situada no período paulino, por volta da década de 60. A tabela no final da BJ, embora ponha um ponto de interrogação, data o texto no ano 67. As razões dadas são: há certas afinidades temáticas e estilísticas entre Hebreus e as Cartas autênticas e as deuteropaulinas Efésios e Colossenses.

⁴⁶ Veja sobre essas informações na BP (2006), na introdução da Carta aos Filipenses, em que o tradutor informa sobre o envio que Paulo faz de Epafrodito à Igreja de Roma. Contudo, o problema aqui é que essa prisão do apóstolo deve ter ocorrido por volta do ano 57 e essa é uma data que difere de nossa opção de datação.

⁴⁷ Konings (1995, p. 8) admite que o texto é bastante antigo, mas sem precisar a data. Champlin (1995, p. 467) afirma que o texto parece ter sido escrito antes do ano 70. Dussaut (1988, p. 355) afirma que ainda não é possível assegurar quando o texto foi escrito. Fabris (1992, p. 354) data o texto do período do imperador Domiciano (81-96). Cambier (1968, p. 150) coloca uma datação bastante ampla 67-90. MacRae (1999, p. 306) sugere que parece ter sido escrito no final do I século cristão. Feitosa (2012, p. 32) opta por uma datação pós o ano 70 d.C.

Dessa forma, Vanhoye (1983, p. 8) traça um paralelo entre Hebreus e os textos autênticos de Paulo: “Lei: Hb 7,12.16.18-19.28 – Gl 2,16-21; 3,19-25; a obediência redentora de Cristo: Hb 5, 8-10; 10, 9-10 – Rm 5,19; Fl 2,8; o modo de expressar a glória divina de Cristo: Hb 2,8 – 1Cor 15,27 e Hb 10,13 – 1Cor 15, 25”.

Konings (1995, p. 7) diz que a Carta não é de Paulo, “mas a insistência na fé e na graça, na superação da antiga Aliança e de suas instituições” são temáticas tratadas por Paulo em Romanos e em Gálatas respectivamente. Essas temáticas dão a Hebreus uma tonalidade paulina.

Fabris (1992, p. 358) enumera alguns elementos que caracterizam certa proximidade entre o apóstolo e Hebreus: “Lei, a morte redentora de Cristo e da sua glorificação e mais 65 termos usados somente por Paulo e Hebreus”. Isso indicaria que o autor de Hebreus era alguém do círculo paulino ou que pelo menos tinha domínio do conteúdo dos escritos do apóstolo.

Também Forte (1985, p. 118), comentando sobre Hebreus, afirma que:

a Carta aos Hebreus (posterior a 63 porque o autor utiliza as Cartas da prisão, mas anterior a 70 porque não faz nenhuma referência; expressão de ambientes judeu-cristãos) proclama com solenidade o ingresso do Filho de Deus na existência humana.

Outro fator importante para a análise da datação de Hebreus é a destruição do Templo de Jerusalém. Como a temática de Hebreus é sacerdotal, é difícil aceitar que o autor não mencione a destruição do Templo como superação das velhas formas sacerdotais levíticas, que ele diz serem superadas (Hb 8,7-8.13). Acreditamos que o Templo de Jerusalém ainda não tinha sido destruído, o que aconteceu no ano 70. Esse fato histórico nos parece um bom argumento para situarmos a datação do texto na década de 60, pois quem a escreveu teria mencionado tal acontecimento, pois o Templo e o sacerdócio são temas referenciais importantes em Hebreus.⁴⁸ Como podemos compreender ou aceitar que o Templo já tivesse sido destruído e que o autor não tenha citado tal fato? A não citação direta do fato histórico da destruição do Templo estaria subsumida e compreendida na afirmação teológica de que a tenda do deserto e o próprio Templo eram figuras do verdadeiro Templo Celeste? Daí a afirmação de que os rituais daqueles eram ineficazes e incapazes de resolver a mediação e por isso foram supressos.

⁴⁸ A BP traz, na introdução de Hebreus, a afirmação que sua composição de deu antes da destruição do Templo no ano 70, e cita como argumento a passagem de Hb 10,1-3.

Poderíamos ainda supor que seria para dar uma ressignificação da vida a partir da perda do Templo histórico?

A segunda data é indicada para bem mais tarde, alcançando o início da década de 90. Essa possibilidade não pode ultrapassar 95, em função do uso que Clemente Romano faz de Hebreus ao escrever sua primeira Carta aos Coríntios.⁴⁹ Nesse caso, Jerusalém e o Templo já tinham sido destruídos, mas o autor de Hebreus não faz referência a tal fato histórico. Uma razão para isso poderia ser que a teologia usada por ele é bíblica, assim, dispensaria referências temporais. Dessa forma, a vida de Jesus teria sido para cumprir as promessas proféticas, o que o autor de Hebreus trabalha muito bem, fundamentando a encarnação e a vida de Jesus como um evento escatológico.

Alguns biblistas como Richard (1998, p. 147) preferem a datação para depois do ano 70, pois, segundo ele, “Hebreus foi escrita entre os anos 70 e 95, pois supõe-se a destruição de Jerusalém no ano 70”. Essa é uma posição que não tem unanimidade entre os estudiosos de Hebreus, pois alguns preferem datá-la antes do ano 80. Bruce (1987, p. 43) prefere datá-la para o início da década de 60. Champlin (1995, p. 467) posiciona-se a favor de ter sido escrita antes do ano 70. Konings (1995, p. 8), apesar de não precisar a data, afirma ser um texto bem antigo. A razão é a mesma de quem prefere datá-la na década de 60, porém com leituras diferentes do mesmo acontecimento. O Templo estava ou não destruído quando Hebreus foi escrito? Os que preferem datá-lo antes da destruição do Templo de Jerusalém, no ano 70, fixam a década de 60 (64-67). Todos, contudo, são unânimes em assegurar uma data antes de 95, porque, quando Clemente Romano escreveu sua primeira Carta aos Coríntios, ele citou Hebreus em várias passagens. Isso comprova sua datação para antes dos anos 90, bem como o uso que se fazia de Hebreus na comunidade de Roma. Esse pode ser também um indicativo de que Hebreus foi enviado para esta cidade, pois os primeiros relatos de uso e difusão vêm dali (MAZZAROLO, 2011, p. 15).

Optamos por concluir dizendo que tanto a datação mais recente, isto é, depois do ano 70 ou a do final da década de 60 poderão ser consideradas, pois nenhuma delas influencia negativamente no resultado final de um estudo de Hebreus. Optamos, contudo, pela datação mais antiga, isto é, na década de 60

⁴⁹ Uma datação para as décadas de 80-90 deve supor outros autores não mencionados e tratados nesta pesquisa, pois supomos que todos já haviam falecido nessa época.

(MAZZAROLO, 2011, p. 26), pois, se Barnabé é o autor, ele a teria enviado a partir de Cesareia Marítima a Roma para a igreja doméstica na casa de Priscila e Áquila.

1.2.4 Destinatários

Embora tenhamos tratado das questões anteriores da autoria, do lugar de composição, de sua datação, sem poder assegurar com precisão todas elas, fica muito difícil afirmar também com segurança a quem ela foi destinada, mas isso não impede que levantemos algumas possibilidades e nos posicionemos a favor de uma delas.⁵⁰ Na opinião de alguns estudiosos de Hebreus, quem a escreveu não estava em Jerusalém, tampouco teria mandado para lá o seu texto. Os argumentos são vários: o fato de o autor ter usado o texto grego da LXX ao citar o Antigo Testamento pode ser uma razão que indique algum lugar fora de Jerusalém - talvez fizesse parte da diáspora. A proximidade de Hebreus com textos de Filon reforça a tese de que Hebreus tenha sido escrito em Alexandria ou em Roma, dado a proximidade do texto com a primeira Carta de Clemente Romano.⁵¹ Hebreus teria um caráter universal, porque é destinada aos 'hebreus', embora essa seja já uma interpretação, visto que nela mesma não há nenhuma passagem que justifique essa afirmação. Não se sabe ao certo a qual comunidade estavam vinculadas as pessoas destinatárias, daí a universalidade de Hebreus: a todos os 'hebreus' com o objetivo de permanecerem firmes na profissão de fé e na esperança. Esse fator poderia ser um indicativo que tais 'hebreus' passavam por alguma dificuldade, perseguições etc. Não podemos supor aqui a destruição do Templo de Jerusalém, no ano 70, pois, em nossa opinião, Hebreus foi escrito antes desse acontecimento, embora possamos supor os sofrimentos ditos em Hb 10,32-34:

⁵⁰ Eco (2005, p.79) pergunta se “ainda podemos nos preocupar com o autor empírico de um texto [...] quando um texto é produzido não para um único destinatário, mas para uma comunidade de leitores, o/a autor/a sabe que será interpretado/a não segundo suas intenções, mas de acordo com uma complexa estratégia de interações que também envolvem os leitores, ao lado de sua competência na linguagem enquanto tesouro social. Por tesouro social entendo não apenas uma determinada língua enquanto conjunto de regras gramaticais, mas também toda a enciclopédia que as realizações culturais que uma língua produziu e a própria história das interpretações anteriores de muitos textos”. Nesse caso, para fazermos uma releitura segundo Eco, precisamos levar em conta a intenção do autor, a intenção do leitor e as circunstâncias que envolvem tanto o autor quanto o leitor, que, segundo ele, formam um tesouro social. Veja mais informações em Detienne (2011), sobretudo no capítulo dois, em que o autor discorre sobre esse assunto.

⁵¹ Veja a esse respeito Cambier (1968, p. 152), Ballarini (1969, p. 231), Kümmel (1982, p. 528) e Champlin (1995, p. 468).

³²Lembrais-vos, contudo, dos vossos primórdios: apenas havíeis sido iluminados, suportastes um combate doloroso. ³³Éreis às vezes apresentados como espetáculo, debaixo de injúrias e tribulações, outras vezes vos tornáveis solidários ao daqueles que tais coisas sofriam. ³⁴Vós participastes, com efeito, do sofrimento dos prisioneiros e aceitastes com alegria a expoliação dos vossos bens, certos de possuir uma fortuna melhor e mais duráveis.

Nesse caso, Hebreus seria uma forma de orientar esses ‘hebreus’ a seguirem firmes na fé, pois, apesar dos sofrimentos presentes, estavam a caminho de bens futuros e duradouros.

Em Hb 13,24, aparece uma referência à Itália: “os da Itália vos saúdam”, precedida da recomendação de saudar a todos os dirigentes e os santos: “saudai todos os vossos dirigentes e todos os santos”. Alguém poderia argumentar que essa referência à localidade (Itália) não tem muito valor por pertencer a um bilhete que acompanhou a escrita original. Além do mais, poderia dizer também que a expressão “os da Itália” poderia se referir a italianos que estivessem em qualquer lugar, não necessariamente na Itália no momento em que o texto foi escrito ou quando ele estava sendo enviado. Já aludimos que esses ‘italianos’ podem ser os que foram expulsos de Roma pelo Imperador Cláudio no ano 49 e foram com Priscila e Áquila para Corinto. Isso significa que eles não estavam na Itália, mas, sim, onde ficaram residindo, pois nem todos retornaram para Roma. Como Priscila e Áquila, eles, “os da Itália”, mandaram a saudação junto com o texto.

Atribuímos certo valor a esse bilhete, embora não pretendamos partir dele para justificar o lugar de origem de Hebreus, mas para assegurar que nesta região, Roma, a comunidade tinha conhecimento de Hebreus, independentemente de ele ter sido escrito na Itália ou de “os da Itália” a terem recebido em outro local. O mais importante é perceber que, se Hebreus não foi escrito em Roma, também outras pessoas dessa comunidade tiveram conhecimento de sua existência no final do primeiro século, como testemunha a Carta de Clemente Romano. Isso amplia o espaço de difusão do Evangelho e do cristianismo em geral. Mesmo que seu destino original não tenha sido a comunidade cristã de Roma, devemos aceitar que essa comunidade a recebeu de outra comunidade irmã.

É importante saber que a Carta estava sendo usada no contexto do Império Romano no final do século I e, com segurança, na comunidade de Roma. Uma justificativa para essa afirmação pode ser a expulsão dos judeu-cristãos de Roma, realizada pelo imperador Cláudio no ano 49. Nessa época, Hebreus ainda não tinha

sido escrito, porém, o que conta é o episódio da diáspora por causa da expulsão decretada por Cláudio e bem provavelmente pelas perseguições de Nero.⁵² Muitos judeu-cristãos que viviam em Roma não retornaram mais para lá, quando, mais tarde, a situação tornou-se mais calma. A segunda garantia é o uso que Clemente Romano faz dela em sua primeira Carta aos Coríntios entre os anos 95 e 96.

A passagem de At 18,2-3 afirma que o imperador Cláudio expulsou os cristãos de Roma. Entre os expulsos estavam Priscila e Áquila, e quando eles chegaram a Corinto o apóstolo Paulo vai ao encontro deles e se hospeda com eles por algum tempo. Não é difícil imaginar que os judeu-cristãos expulsos da sede do Império construíram comunidades em outras cidades, mantendo-se em contato com outros judeus, que, mais tarde, retornaram a Roma. O edito do Imperador Cláudio não durou muito tempo, uma vez que anos mais tarde já havia uma colônia de judeus em Roma, com cerca de quarenta mil pessoas (RICHARD, 1998, p. 143): “no século I havia em Roma uma colônia com mais de 40.000 judeus que gozam de vários privilégios: podiam reunir-se, coletar dinheiro para o Templo, não prestavam serviço militar e tinham seus próprios tribunais”.⁵³

Corroborando com essa posição de Hebreus ter sido enviado para Roma, há uma opinião mais ousada que assegura que ele foi escrito para os ‘hebreus’ de Roma:

a Carta aos Hebreus dirigida à comunidade de Roma [...] Hebreus quer que a comunidade de Roma abandone toda forma de adesão ao judaísmo e procura impedir uma judaização levítica do culto e da teologia da comunidade cristã (RICHARD, 1998, p. 147).

A tradição da Igreja seguiu a ideia de que Hebreus foi enviado aos ‘hebreus’.⁵⁴ Essa destinação é muito genérica, porque, no momento do envio do texto, onde estariam tais hebreus? E, depois, o que teriam os hebreus com a temática sacerdotal de Cristo? Pode ser que tenha sido enviado a uma comunidade cristã de origem hebraica, pois essa comunidade poderia não ter superado as práticas rituais do Templo de Jerusalém. Outra hipótese seria a de que o Templo já

⁵² Sobre as perseguições de Nero, veja o item 1.4.2 desta pesquisa.

⁵³ Aqui é preciso ter em mente que a coleta para o Templo só pode ter durado até o ano 70, quando este foi destruído, ademais, nem todos os judeus foram expulsos de Roma, mas somente os judeu-cristãos.

⁵⁴ Conforme Cambier (1968, p. 151), “o título ‘Aos Hebreus’ que aparece no oriente no século II e no ocidente no III pode ser considerado como o resultado da crítica interna e uma confirmação, dada pelos antigos, à opinião mais comum que fazia destinatários dela os judeu-cristãos”. Certamente a Igreja segue essa mesma linha de pensamento, por isso inclui os textos de Hebreus em sua liturgia como “leitura da Carta de São Paulo aos Hebreus”.

tivesse sido destruído. Nesse caso, o propósito do texto aos Hebreus seria o de esclarecer a comunidade de que com o cristianismo já não havia mais necessidade do Templo de Jerusalém com seus ritos e cultos. Além disso, o bilhete anexado ao final de Hebreus traz uma recomendação que ela deve ser lida em comunidade: “irmãos, eu vos peço que suporteis esta palavra de exortação. Aliás, eu vos envio apenas algumas palavras” (Hb 13,22).

A chamada de atenção para que suportem a exortação é característica dos envios de texto como as Cartas de Paulo. Não é comum, porém, no judaísmo, o envio de textos com essa natureza.⁵⁵ Aqui (Hb 13,22) se tem uma forma típica de lideranças cristãs enviarem suas Cartas⁵⁶ às comunidades fundadas por elas ou em sua continuidade missionária. Dessa forma, Hebreus foi enviado a pessoas judeu-cristãs da igreja que se reunia na casa de Priscila e Áquila e não a hebreus em geral, como a tradição interpretou ao longo da história.

Toda a temática de Hebreus também está a favor de um envio a pessoas judeu-cristãs, pois trata da questão sacerdotal de Jesus Cristo. Para os judeus, a questão sacerdotal era hereditária e por eleição divina (Nm 3,5-10). Nesse caso, parece que o autor pretendia mostrar que com Jesus aconteceu uma ruptura no modo de entender o sacerdócio. Então os primeiros a recebê-la, de fato, deveriam ser os “hebreus”, no sentido judaico-cristão (At 18,1-3).

A primeira referência a Hebreus foi através de Clemente Romano,⁵⁷ um dos Pais da Igreja, subsequente ao período apostólico. Seguindo essas indicações, podemos concluir que Hebreus foi escrito por uma pessoa cristã, um discípulo de Paulo, com boas possibilidades de ter sido Barnabé, que a enviou para uma das comunidades judaico-cristãs, em nossa opinião, a casa de Priscila e Áquila, em Roma. Finalmente, a questão do envio aos ‘hebreus’ poderia ser entendida como se os primeiros cristãos fossem judeus conversos ou seguindo a ideia de povo eleito.

⁵⁵ Os textos do AT não eram enviados a comunidades judaicas como passou a ser feito com os neotestamentários, sobretudo com Paulo. Assim, Hebreus faz parte da tradição cristã e como tal deve ter sido enviada a alguma comunidade também cristã, mas de origem judaica.

⁵⁶ Segundo Vielhauer (2005, p. 88-9), “a verdadeira Carta é substituto para o intercâmbio oral, um substituto provocado pela separação física. Sua finalidade – comunicação de notícias, perguntas, ordens – poderia ser alcançada de igual modo ou até melhor oralmente. Para seu conteúdo, a forma escrita é um recurso paliativo; essa é a diferença essencial em relação à obra literária, para cujo conteúdo a forma escrita é constitutiva”.

⁵⁷ Em 1Cl 36 há uma proximidade muito grande com Hb 1, 3. 5. 7. 13; 2, 17; 3,1; 4,14. Pode-se constatar vários outros correlatos entre 1Cl e Hb.

Nesse caso, a denominação estaria seguindo essa tradição⁵⁸ de povo da aliança.

É bem provável que as pessoas destinatárias de Hebreus fossem judeu-cristãos. Assim, como o autor, eram herdeiras da cultura helenista, conheciam bem a versão grega do AT (LXX) e, muito provavelmente, não conheceram o Jesus histórico, mas somente o Cristo, por meio de outras pessoas cristãs que conheceram Jesus em pessoa ou por meio do querigma:

os destinatários parecem haver sido, portanto, um grupo de judeu-cristãos que nunca haviam visto nem ouvido Jesus em pessoa, porém que haviam aprendido sobre ele (como também o fez o autor da epístola) de alguns que o haviam escutado pessoalmente (BRUCE, 1987, p. 31, tradução nossa).

Na hipótese de ter sido Barnabé o autor de Hebreus, ele poderia tê-lo escrito na Ilha de Chipre ou em Cesareia e a destinado à comunidade que se reunia na casa de Priscila e Áquila, em Roma. Concluindo o assunto da questão das pessoas destinatárias do texto, podemos fechá-la sugerindo que, embora o local onde residissem os judeu-cristãos que a receberam não seja evidente, optamos por identificar a comunidade judaico-cristã de Roma, na casa de Priscila e Áquila, que Hebreus foi enviado.

1.2.5 O Lugar de Hebreus no Cânon Bíblico

O *corpus paulinum* é composto de quatorze Cartas, entre as quais estão as cartas autênticas, cartas pastorais, cartas deuteropaulinas, cartas gerais e Hebreus (THEISSEN, 2007, p. 9). Embora seja claro que ela não é autêntica de Paulo, foi incluída neste *corpus* por ter sido escrita por alguém que fazia parte de seus colaboradores/discípulos mais próximos. Sua não autenticidade não a impediu de entrar para o rol dos escritos canonizados. Contudo, para isso, enfrentou algumas dificuldades até finalmente ser aceita pela tradição da Igreja como Carta de São Paulo Apóstolo aos Hebreus.

Hebreus não encontrou grandes resistências para ser aceito no cânon sagrado do Oriente. A primeira referência dela foi sua incorporação no *corpus paulinum*, feita por um autor do século II, em Alexandria, no Egito (BRUCE, 1987, p.

⁵⁸ No NT o prosélito é todo aquele que, pela propaganda judaica, aderiu ao judaísmo e foi circuncidado. No entanto, na literatura rabínica, há uma diferença entre os prosélitos: os da justiça são aqueles que deixaram ser circuncidados pela obediência à lei de Moisés, e os da porta são os que viviam entre os judeus, mas como gentios, e obedeciam aos mandamentos de Noé. Confira mais sobre esse assunto em Born (1987, p. 1230) e Richter Reimer (1995a).

45).⁵⁹ A dificuldade foi maior no Ocidente. A primeira notícia ou uso dela foi dada por Clemente Romano. Ele faz uso de Hebreus em sua primeira Carta aos Coríntios, em 95/6. No entanto, o fato de Clemente Romano tê-la usado não bastou para torná-la canônica. Ela só alcançou este *status* quando:

Finalmente, a posição Alexandrina sobre a canonicidade e a apostolicidade triunfou no Ocidente, e já vimos que a epístola foi incluída no Cânon pelo Sínodo de Hippo (393) e pelos Sínodos de Cartago terceiro (397) e Cartago sexto (419) (BRUCE, 1987, p. 47, tradução nossa).

A reflexão e a pesquisa dos estudiosos sempre são muito válidas, pois vão esclarecendo, mesmo que muito lentamente, alguns de seus elementos ainda sem muita explicação segura. Porém, o texto foi canonizado⁶⁰ como Carta de São Paulo aos Hebreus. Então, optamos, neste trabalho, por seguir a tradição da Igreja. Não consideramos essa opção equivocada porque temos consciência dos passos dados na exegese, abordados cada um deles separadamente.

1.3 CRÍTICA LITERÁRIA

Por meio da crítica literária e usando adequadamente sua metodologia, o estudo da exegese dos textos sagrados pode avançar muito no esclarecimento de dados essenciais para sua melhor compreensão. Sua função principal é a de analisar os próprios textos objetos de estudos com critérios muito rigorosos e científicos. A análise de cada elemento que compõe o todo do texto proporciona muitos avanços na exegese, pois, com esse método, é possível saber se um texto é autêntico, qual é seu gênero literário, sua semântica, sua delimitação, suas estruturas internas, suas fontes ou camadas com as quais o texto é composto.⁶¹

⁵⁹ Nesta passagem, Bruce assegura que Hebreus aparece como a segunda dentre as cartas paulinas imediatamente após a Carta aos Romanos. Vielhauer (2005, p. 281) afirma que “a Igreja ocidental posicionou-se de modo cético contra a autoria paulina. O Cânon Muratori sequer a menciona”. Temos dessa forma uma ideia das dificuldades encontradas por Hebreus para que fosse aceita como texto sagrado e entrasse para o cânon bíblico.

⁶⁰ Vielhauer (2005, p. 281) escreve que “o Ocidente dignou-se a reconhecer Hebreus como paulino e a cononizá-lo só tardiamente sob a influência ou pressão da Igreja oriental; é muito bonita a fórmula concessiva do Sínodo de Cartago de 379: ‘*Epistulae Pauli apostoli tredecim, eiusdem ad Hebraeos una*’. Kistemaker (2003, p. 28) também afirma que Hebreus só foi aceito pelo Ocidente no quarto século.

⁶¹ Veja sobre esse assunto Wegner (1998, p. 84-121).

1.3.1 Gênero Literário

O gênero literário de Hebreus não segue o estilo de Carta,⁶² como as de Paulo ou as católicas. Entre os exegetas o texto é tido por um sermão homilético de cunho exortativo.⁶³ Esse texto foi enviado a uma comunidade judaico-cristã e, uma vez conservada, mais tarde foi canonizada como texto sagrado. O texto passou a ser classificado como discurso homilético⁶⁴ porque difere da grande maioria das Cartas paulinas e também por causa de seu gênero literário.

Seu gênero é discursivo com forte ênfase na exortação. A ênfase na exortação está presente também em Hb 4,14: “Tendo, portanto, um grande sumo sacerdote que penetrou os céus, Jesus, o Filho de Deus, conservemos a profissão de fé.”

1.3.2 Delimitação, Composição e Estrutura Interna de Hb 4,14-16

Na delimitação do assunto de nossa pesquisa, escolhemos Hb 4,14-16. Em algumas traduções, esse texto vem separado, formando uma perícopé própria. Contudo, optamos por elaborar a estrutura interna levando em conta o contexto literário maior.

Percebemos que nessa perícopé centra-se de melhor forma o conteúdo de nossa tese, qual seja, a ação de penetrar o céu, em Hb 4,14, como elemento simbólico da ressurreição de Jesus Cristo. A escolha do objeto foi feita a partir de (ALAND, 1999). Ao iniciarmos a crítica literária, percebemos que, entre várias

⁶² Vielhauer (2005, p. 89) informa o seguinte sobre o gênero de Cartas: “o estilo de Carta tem que ter endereço determinado e limitado, isto é, destinatários, tem que ter uma introdução, um desenvolvimento e uma conclusão, saudação”. Hebreus não obedece esse esquema. Também Fabris (1992, p. 342) enumera uma sequência de elementos que compõe as características de uma Carta: “início protocolar de uma Carta, indicação do remetente, indicação do destinatário e a saudação final da Carta”.

⁶³ Sobre esse assunto esvrevem MacRae (1999, p. 305), Vielhauer (2005, p. 272) e Vanhoye (1983, p. 17) que Hebreus é um “sermão sacerdotal”; Kümmel (1982, p. 523) opta pelo termo “sermão”. Outros autores seguem a tradição nomeando-a de Carta de São Paulo aos Hebreus, mas, quando fazem sua análise, afirmam não ser uma Carta, mas sim um discurso ou sermão homilético. A favor dessa opinião também estão Ballarini (1969, p. 214), Konings (1995, p. 7) e MacRae (1999, p. 305).

⁶⁴ MacRae (1999, p. 305) escreve que “Hebreus é, na verdade, um sermão escrito, e é importante como um dos primeiros sermões cristãos que se tem notícia. Combina explicações teológicas, em grande parte baseadas na interpretação da Bíblia, do Antigo Testamento, com exortações à perseverança na esperança e na fé. As passagens de exortação estão espalhadas pelo sermão e fica claro ao leitor que, como em todo bom sermão, essas passagens são o principal foco da obra”.

edições, algumas delas apresentam esse texto com uma delimitação distinta das outras.

A BJ,⁶⁵ a TEB e a BP dividem o texto formando uma perícopes própria em Hb 4,14-16. A BS se diferencia das outras edições por apresentar o texto como o início de um longo trecho que inicia em Hb 4,14 e vai até Hb 6,20. Portanto, Hb 4,14-5,10 é somente o início dessa longa perícopes que engloba mais de dois capítulos inteiros.

Uma forma de analisar a opção dos tradutores é seguir as conjunções apresentadas nessa perícopes para caracterizá-la como um corpo único, dividi-lo ou uni-lo a outro texto anterior ou posterior, conforme as sugestões apresentadas pelas distintas edições supracitadas.

No início de Hb 4,14, temos a primeira conjunção que indica uma conclusão. “Tendo, portanto (*oun*)”. Essa conjunção pode ser um fator de ligação com a parte imediatamente anterior, porque vem sendo exposto o assunto e segue-se a conclusão. Hebreus 5,1 inicia com uma nova conjunção: “portanto” (*gar*). Nesse sentido, pode estar abrindo um novo assunto. Essa parece ter sido a lógica da divisão do texto.

A nosso ver, os tradutores da BJ, TEB e BP devem ter seguido a metodologia da estrutura concêntrica e preferiram separar o texto da parte seguinte e apresentar o texto de Hb 5,1-10, formando uma perícopes independente. Ao contrário, na forma que a BS apresentou o texto, parece-nos que o editor não respeitou o primeiro passo da crítica literária, a delimitação do texto, e passou diretamente para o passo seguinte, que é a estrutura interna do texto. Aquela unidade maior (Hb 4,14-5,10) pode perfeitamente ser dividida em três partes, como estrutura interna, mas, em nossa opinião, não pode ser dividida e formar duas unidades individuais, como estas edições apresentam.⁶⁶

Por sua particularidade, a BS apresenta este texto Hb 4,14-16 como parte inicial de uma unidade maior que vai até Hb 6,2. A nosso ver, o tradutor/editor não levou em conta todos os passos da crítica literária, pois esta longa unidade Hb 4,14-6,2 está muito mal demarcada, haja vista que, em Hb 5,11, o autor de Hebreus

⁶⁵ A BJ edição de 1980 apresenta o texto imediatamente ligado ao capítulo 5, compondo uma perícopes mais longa que vai até Hb 5,10. A nova edição de 2003 já traz uma alteração no texto, apresentando uma divisão em duas perícopes, a saber: Hb 4,14-16 e Hb 5,1-10. Optamos por seguir a edição mais recente por pensarmos que ela tenha levado em conta os resultados dos estudos mais recentes, embora não concordemos com essa divisão.

⁶⁶Veja sobre essa estrutura em Araújo (2001).

muda a temática do texto, deixando de escrever sobre o sacerdócio e passando a discorrer sobre a “maturidade” de fé das pessoas destinatárias do texto.

Por último, analisamos a edição de (ALAND, 1999), que apresenta o texto formando uma única perícopes abrangendo Hb 4,14-5,10. Essa delimitação a nosso ver, está bem fundamentada. Primeiro, porque Hb 4,13 fecha a temática que vinha sendo exposta em torno da Palavra de Deus. Em Hb 4,14 começa abordar o tema do sacerdócio, mudando, portanto, o assunto discorrido. Todo este trecho Hb 4,14-5,10 discorre sobre a temática sacerdotal, terminando em Hb 5,10, uma vez que Hb 5,11 aborda outro assunto, a maturidade da fé. Em segundo lugar, a temática sacerdotal ainda não tinha aparecido no texto de Hebreus. O autor estava tratando de situar o leitor e a leitora em um contexto para depois informar que é por meio de Cristo, sumo sacerdote, que tudo aquilo que foi escrito antes tem sua confirmação. Logo, essa perícopes é iniciada pela conjunção “portanto” (*oun*), em Hb 4,14, concluído com outra conjunção conclusiva “deste modo” (*utos*), em Hb 5,5, seguida de uma longa e fundamentada argumentação que vai até Hb 5,10, chamando a atenção para o fato de que o título de sumo sacerdote, introduzido em Hb 4,14, foi atribuído por Deus (Hb 5,10). Dessa forma, fecha a temática dessa unidade. Podemos concluir dizendo que o texto extraído da edição de (ALAND, 1999) está bem delimitado. A nosso ver, as edições BJ, TEB e a BP cometem um equívoco em dividir o texto, pois o assunto tratado não permite essa separação. A BS não apresentou o texto mais longo, não levando em conta todos os passos da crítica literária.

Realizamos uma subdivisão do trecho de Hb 4,14-5,10 que compreende três partes (ARAÚJO, 2001).

Em Hb 4,14-16, o autor abre a temática sacerdotal que vinha sendo introduzida desde o início do texto. Primeiro, era preciso fundamentar bem sobre a pessoa de Jesus, e só depois poder-se-ia descrever qual a sua ‘função religiosa’, isto é, ser sumo sacerdote.

Se levamos em conta os critérios da demarcação de um texto⁶⁷, veremos que Hb 4,14-5,10 não pode ser apresentado dividido em duas ou três⁶⁸ perícopes individuais. Essa subdivisão só é aceita como subunidade daquela perícopes maior,

⁶⁷ Veja os critérios de demarcação de um texto em Egger (1994, p. 53-55) e Wegner (1998, p. 84-8).

⁶⁸ Veja a edição argentina: *El Libro del Pueblo de Dios – La Biblia* (1994).

que assim está bem delimitada. Segundo o esquema de quiasmo, analisamos o texto de Hb 4,14-5,10 da seguinte forma:⁶⁹

a) Na primeira, parte temos o trecho de Hb 4,14-16:

- A.**¹⁴Tendo, portanto, um grande sumo sacerdote que penetrou os céus,
B. Jesus, o Filho de Deus,
C. conservemos a profissão de fé.
B'¹⁵Não temos pois um sumo sacerdote, que não pôde compadecer-se de nossas fraquezas, mas foi tentado à nossa semelhança, sem pecado.
A'¹⁶Aproximemo-nos, portanto, com confiança do trono da graça para que recebamos misericórdia e achemos graça para socorro oportuno.

b) A segunda parte se compõe com a seguinte passagem de Hb 5,1-4:

- A.** 5¹ Pois, todo sumo sacerdote, sendo tomado dentre as pessoas, é constituído a favor das pessoas nas coisas referentes a Deus,
B. a fim de apresentar oferendas, bem como sacrifícios a favor dos pecados,
C.²podendo compadecer-se das pessoas ignorantes e das que são iludidas, porque também ele mesmo está cercado de fraqueza.
B'³E por causa dela deve apresentar (oferendas) pelos pecados tanto do povo quanto de si mesmo.
A'⁴Ninguém toma para si mesmo a honra, mas é chamado por Deus, como Aarão!

c) Por último, temos, na terceira parte, o seguinte esquema em Hb 5,5-10:

- A.**⁵Deste modo, também Cristo não glorificou a si mesmo para tornar-se um sumo sacerdote, mas aquele que lhe falou: “Tu és meu Filho; eu hoje te gerei”;
⁶segundo fala em outro (lugar): “Tu (és) sacerdote para a eternidade segundo a ordem de Melquisedec”,
B.⁷o qual nos dias de sua carne tendo apresentado orações e súplicas, com grande clamor e lágrimas, para aquele que pode salvá-lo da morte,
C. e tendo sido ouvido, por causa da piedade,
B'⁸ embora sendo Filho, aprendeu a obediência dessas coisas que padeceu; ⁹e tendo sido aperfeiçoado tornou-se para todos os que lhe obedecem autor de eterna salvação,
A'¹⁰tendo sido designado por Deus sumo sacerdote, segundo a ordem de Melquisedec.

Conforme a estrutura do esquema apresentado, a perícopes de Hb 4,14-5,10 apresenta uma estrutura concêntrica⁷⁰ muito bem formada, podendo ser, dessa

⁶⁹ O esquema apresentado aqui seguiu o texto da tradução literal apresentada neste trabalho no item (1.1.4) realizada a partir de (ALAND, 1999).

forma, subdividida nessas três perícopes menores sem prejuízo de compreensão ao leitor ou leitora ou uma diminuição da mensagem do autor.

Olhando para os três centros da estrutura concêntrica apresentada acima, percebemos uma ligação muito forte entre eles, uma vez que, no primeiro centro, aparece em forma de exortação a seguinte expressão: “conservemos a profissão de fé” (Hb 4,14). Quem, deve conservar a profissão de fé? “Nós” (a comunidade judaico-cristã) é que deve conservar a profissão de fé, porque o verbo conservar está conjugado na primeira pessoa do plural – “conservemos”. E qual é a razão de “conservar a profissão na fé”? A resposta vem do início da perícopa inteira (Hb 4,14), quando o autor assegura às pessoas destinatárias de Hebreus: “tendo um grande sumo sacerdote [...] Jesus, o Filho de Deus”, somando-se à afirmação encontrada no segundo centro: “podendo compadecer-se das pessoas ignorantes e das que são iludidas, porque também ele mesmo está cercado de fraqueza” (Hb 5,2). Assim, a razão de conservar a profissão de fé é ter a certeza de que Jesus, sendo o sumo sacerdote, tem o poder dinâmico de compadecer-se das pessoas ignorantes e das que erram, isto é, das pessoas pecadoras. Não obstante, o terceiro centro vai fazer todo o fechamento da mensagem da perícopa, porque aqui neste último centro tem-se a afirmação: “e tendo sido ouvido, por causa de sua obediência” (Hb 5,7). Logo se conclui que o sumo sacerdote que as pessoas destinatárias têm é Jesus, o Filho de Deus, que se compadece das pessoas, sobretudo daquelas que são fracas, por isso os seus pedidos são ouvidos por Deus, por causa de sua piedade para com as pessoas fracas.

Ainda na linha A da primeira estrutura concêntrica, portanto, na introdução da perícopa, está a afirmação máxima de que Jesus penetrou os céus (4,14). Uma vez que ele viveu na comunidade judaica de sua época, ele só pode ter realizado essa ‘penetração’ porque foi ressuscitado, após ter sido morto, oferecendo-se como sacrifício pelos pecados das pessoas fracas (Hb 9,26;10,12). Assim, podemos concluir que a divisão interna do texto tem a finalidade de clarear bem a mensagem que o autor dele teve em vista ao escrevê-lo. Conforme ficou demonstrado, o objetivo dessa perícopa é afirmar: “conservemos a profissão de fé” (Hb 4,14), porque Jesus, o Filho de Deus, “podendo compadecer-se das pessoas ignorantes e das que

⁷⁰ Para maiores informações sobre estrutura concêntrica, veja Wegner (1998, p. 90-6) e Egger (1994, p. 78-89).

são iludidas” (Hb 5,2), realizou sua missão de resgatar o gênero humano do pecado, e o fez “tendo sido ouvido, por causa da piedade” (Hb 5,7).

1.4 CRÍTICA HISTÓRICA

Os estudiosos dos textos sagrados passaram a utilizar a crítica histórica como método de leitura que ajuda na comprovação e na elucidação da autenticidade dos textos. O crítico literário realiza sua leitura histórico-crítica focando determinados elementos que o próprio texto fornece. Essa leitura, para alcançar os objetivos propostos, não poderá ser realizada só à luz da fé, ou melhor, como testemunho de fé, mas, sobretudo, a partir da ciência.

1.4.1 Elementos do Contexto Histórico-Social⁷¹ de Hebreus

A perícopes de Hb 4,14-16, bem como todo o texto aos Hebreus, foram escritos em um ambiente cultural greco-romano. Como qualquer outro escrito do NT, sua língua original é a grega.

O período histórico de nosso texto foi marcado pela cobiça do poder político na sede do Império Romano. Uma sucessão de artimanhas internas e externas ao âmbito da família imperial deixava os governantes em uma situação vulnerável. Assim:

[...] quando desposou seu tio Cláudio, a mãe de Nero, a famosa Agripina, era não somente, pelo sangue, bisneta e sobrinha-bisneta de Augusto, mas, além disso, sua bisneta por adoção. Nada disso era inútil, desde que se soubesse tirar proveito, e Agripina não era destituída do necessário talento: a dupla filiação direta que a ligava a Augusto foi, ao menos, um dos pretextos de que lançou mão para obter a adoção de seu filho Nero – um Domício – por Cláudio e, para, depois, esbulhar o filho legítimo deste último, Britânico, que, tanto por seu pai como sua mãe, era apenas sobrinho-bisneto de Augusto (AYMARD; AUBOYER, 1994, p. 71).

Agripina desejava que Nero, filho que ela contraiu no primeiro matrimônio, se tornasse o imperador e pudesse governar o mundo. Para isso, ela envenenou seu esposo, Cláudio, e destronou o legítimo herdeiro, abrindo caminho para que “Nero Claudius Germanicus, aclamado pelos pretorianos, recebesse do senado os poderes

⁷¹ Como não é objetivo desta pesquisa aprofundar na história de Roma, os leitores que se interessarem por maiores informações sobre a origem dessa cidade e da formação do povo da Península Itálica poderão encontrá-las em Burns (1993, p. 139-170) e também Giordani (1990, p. 28-83).

imperiais aos 17 anos” (GIORDANI, 1990, p. 64). Agripina, no entanto, não devia esperar que seu filho fosse mais ambicioso que ela, tampouco devia prever que o medo de perder o poder viesse a se revelar por meio dos atos violentos e impiedosos do novo César. Dessa maneira, Nero desencadeou uma “perseguição de todos os que podiam fazer sombra à sua autoridade despótica: Britannicus, seu irmão; Agripina, sua mãe; Otávia, sua esposa; Burrus e Sêneca, seus colaboradores” (GIORDANI, 1990, p. 64).

O nosso objeto de estudo, a períclope que estamos analisando, surgiu em meio a acontecimentos históricos de grande relevância para a história da humanidade. Ao estudarmos o período do contexto da datação de Hebreus, a década de 60, faz-se necessário considerarmos acontecimentos como o incêndio de Roma em julho de 64, o qual destruiu a maior parte da cidade.⁷² O imperador Nero culpou os(as) cristãos(ãs) por tal desgraça e iniciou a famosa perseguição na qual muitas delas foram executadas de forma cruel, servindo, no entanto, de motivo de diversão para os executores e para o povo em geral.⁷³ Muitas vezes as pessoas cristãs foram parar em arenas, onde também foram colocados leões famintos que as devoravam ainda vivas.⁷⁴ Além dessas perseguições descritas em algumas das Cartas apostólicas, sobretudo paulinas, havia também aquelas perseguições políticas induzidas por grupos judaizantes⁷⁵ pelas quais o apóstolo São Paulo foi preso e acabou decapitado, sob do domínio do Imperador Nero.⁷⁶

Em todo o texto de Hebreus, aparecem pelo menos duas indicações históricas que podem ser úteis para nos ajudar a clarear ou elucidar questões ainda não resolvidas nos estudos desse texto.

⁷² Veja sobre o incêndio de Roma em Lesbaupin (1975, p. 14).

⁷³ Veja o item 1.4.2 onde essa ideia é amplamente desenvolvida.

⁷⁴ Eusébio de Cesareia (2000, p. 110) faz a seguinte afirmação: “[...] quem o desejar poderá depreender a crueldade e a loucura deste insensato, que sem motivo acumulou milhares de assassinios. A sede de sangue nele chegou a tal ponto que não poupou nem parentes, nem amigos. Igualmente tratou a mãe, os irmãos, a esposa e inúmeros consanguíneos quais inimigos particulares e públicos, eliminando-os por variados gêneros de morte”. Kistemaker (2003, p. 30) diz que “Nero tomou posse do trono imperial em 54 d.C., uma década mais tarde, as perseguições contra os cristãos começaram; elas duraram até que Nero cometeu suicídio em 68 d.C. [...] A sua referência à perseguição que os leitores tinham enfrentado “naqueles dias” pode referir-se à perseguição de Nero nos anos de 64-68 d.C.”. Veja também sobre as perseguições de Nero em Koester (2005a, p. 317) e Richter Reimer (2000a).

⁷⁵ Veja sobre esse assunto em At 21,28-36.

⁷⁶ Giordani (1990, p. 65) afirma: “Coube a Nero o triste papel de ser o iniciador das grandes perseguições aos cristãos em Roma, sob o pretexto de haverem incendiado Roma. Nessa época pereceram martirizados, na capital, os apóstolos S. Pedro e S. Paulo”.

A primeira é a informação da libertação de Timóteo (Hb 13,23), uma clara alusão à perseguição ao cristianismo. Essa mesma afirmação de perseguição e prisão vai reaparecer em Hb 10,34; 13,3, confirmando, assim, que as pessoas cristãs estavam num contexto de perseguição e sofrimento. Os(as) cristãos(ãs) sofriam perseguição, sobretudo, por parte do Império Romano. A informação da libertação de Timóteo vem confirmar essa questão, pois o autor usa o verbo “*synepathésate*” em 10,34, que significa “sofrer por causa de”. Nesse caso, fica explícito que o sofrimento é consequência de ser prisioneiro, estar no cárcere, ser perseguido, ter os bens espoliados (Hb 10,34-36). É importante ressaltar que o autor está fazendo uma clara alusão aos sofrimentos das pessoas cristãs que foram presas. Ademais ele mencionou que a comunidade destinatária sofrera a rapina (despojo) de seus bens (Hb 10,34). De tudo isso podemos concluir que as pessoas cristãs sofriam perseguições, tinham seus bens materiais confiscados, que Timóteo estava encarcerado, assim como outros(as) cristãos(ãs), e foi colocado em liberdade, isto é, fora da prisão.

A segunda alusão é a saudação dos ‘italianos’ às pessoas destinatárias de Hebreus (Hb 13,24). Contudo, essas informações estão naquele bilhete que acompanhou o texto, portanto, originalmente, não é parte integrante de Hebreus.

Alguns acontecimentos históricos foram mencionados acima, entre eles, a perseguição das pessoas cristãs, logo após o incêndio de Roma. Além dessas informações, seria muito impreciso acrescentar outros dados pela razão de não sabermos ao certo de onde partiu o texto aos Hebreus. Qualquer hipótese segue aberta e seria, assim, demasiadamente amplo seguir descrevendo todas as possibilidades sugeridas pelos estudiosos do assunto.

Se toda a Sagrada Escritura nasceu num contexto histórico-político de ascensão e queda de impérios, de conquistas e derrotas, de deslocamento do eixo cultural dominador, então Hb 4,14-16 não podia estar alheio a uma dessas situações.

1.4.1.1 A Situação de Rapina (*Harpagen*)

O léxico *harpagen* / “rapina” que aparece em Hb 10,34 também está presente em 1Mc 13,34, referindo-se aos atos de rapinagem cometidos por Trifão; em Mt 23,25 e Lc 11,39, tem-se a passagem em que Jesus chama a atenção dos fariseus

por seus excessos de purificação exterior e por dentro (do corpo) estarem cheios ou ávidos de “rapina”; em Fl 2,6 temos o derivado de “rapina”, que é *harpagmós*, que significa que Jesus não se apoderou, ou seja, não tomou à força a condição divina para si. Apesar de já possuí-la, não fez disso uma razão para tornar-se diferente dos seres humanos.

“Rapina” aparece também em dois escritos dos Pais da Igreja. O primeiro deles é a Carta de Barnabé (10,10 e 20,1). A primeira passagem refere-se a aves postas para a “rapina”. A segunda refere-se ao caminho das trevas, sendo que está imediatamente antecedida por homicídio. O segundo texto é a Didaqué (5,1), que apresenta o caminho da morte e está precedida por bruxaria. Em ambos os escritos, “rapina” tem a mesma conotação e é uma causadora de morte. É aquilo que leva o ser humano à perdição, pois está inserido juntamente com vários outros substantivos do mesmo gênero de “rapina”, homicídio, bruxaria e outros.

Em Hb 10,34, “rapina”⁷⁷ está mais próximo do significado encontrado em 1Mc 13,34, pois se refere diretamente à rapinagem de bens materiais de outrem. No entanto, o autor de Hebreus quer animar e encorajar as pessoas destinatárias desse escrito a não desanimarem, mas a serem fortes na esperança escatológica, certos de possuir no futuro bens duradouros porque são dignos de recompensa. É necessário ter presente que o Império Romano explorava e oprimia o povo,⁷⁸ pois o contexto do texto são as perseguições e a rapinagem de seus bens materiais. Assim, podemos ver um sumo sacerdote compadecido das fraquezas das pessoas diante do Império. Ele está como trono da graça oferecendo o socorro oportuno para todas as pessoas que lhe obedecerem, pois para estas ele tornou-se autor de eterna salvação.

⁷⁷ Veja sobre este assunto de rapinagem em Champlin (1998, p. 612-3).

⁷⁸ Wengst (1991, p. 56), referindo-se a Tácito, afirma que a paz era tão temida quanto a guerra. Ferraro (1993, p. 32) elenca uma gama de taxas e impostos que eram cobrados pelo Império Romano. Richter Reimer (2006b, p. 139) diz que era “o exército romano, com sua força coercitiva, que assegurava toda a estrutura social, econômica e política do império. [...] Sabemos que todos os povos subjugados sofriam essa prática violenta expressa em várias formas. Dívidas, escravidão, violência, espancamento, trabalhos forçados, processos de empobrecimento”. Também Míguez (1995, p. 26) afirma: “o modo de produção do principado [Império Romano] está assentado sobre um sistema de exploração escravista. A contradição em termos econômicos se produz pelo fato de que é do trabalho cativo de onde se extrai o maior Plus valor, e que é este modo produtivo o que permite acumular o excedente econômico do que se apropria a classe proprietária fundamental”. E ainda Tamez (1995, p. 63), comentando a situação do Império Romano no período de Nero, diz que é preciso ressaltar duas linhas: “1) a situação de exploração, opressão, pobreza e repressão dos que não tinham méritos. Esta situação é apresentada e louvada como civilização e progresso, 2) a divisão demasiada estratificada da sociedade, onde poucos eram considerados dignos” (tradução nossa).

1.4.1.2 A realidade de “fraqueza” e “socorro”

A palavra *asthenéia*⁷⁹ (e outras derivadas) de Hb 4,14, significa literalmente “fraqueza”, porém não é específica desse versículo. Ela aparece também em vários outros textos neotestamentários. Ora significa fraqueza como em Hb 4,14, mas, na grande maioria, ela está traduzida por doença ou enfermidades. Nesse sentido, entendemos que a fraqueza refere-se ao físico, isto é, ao corpo.

Nos textos paulinos, no entanto, tem-se um significado distinto, isto é, a fraqueza não é só física, mas também espiritual. Desse modo, mesmo que o texto fale do físico, do corpo, ele o faz por analogia. O significado dado na literatura paulina brota da esfera corpórea e refere-se também à dimensão espiritual, isto é, à fé. Assim, podemos constatar que se trata de uma pessoa fraca ou doente na fé, corrompida pelo pecado, entendido como pecado social.

A fé ou a dimensão espiritual nesses textos paulinos não está ilhada, isto é, fora de uma realidade histórica, mas inserida em um contexto social concreto. É exatamente por viver em um contexto específico que Paulo pôde usar de analogias entre a “fraqueza” do corpo e a “fraqueza” do espírito ou da fé.

Em Rm 14,2, Paulo afirma que quem é fraco só come verduras, porque um alimento mais forte, ao invés de sustentá-lo e fortalecê-lo, fará maior dano, porque o organismo está fraco. Nesse caso, o corpo precisa de alimentos compatíveis. Paulo está fazendo uma analogia com a experiência de fé dessa comunidade, ou seja, ele só pode dar à comunidade os ensinamentos que ela está preparada para receber. Esse mesmo princípio pode ser aplicado em Hb 4,14 em relação ao sumo sacerdote Jesus, o Filho de Deus, e as pessoas.

Jesus, o sumo sacerdote, compadeceu-se das “fraquezas” do povo. E isso testemunham os Evangelhos (Mt 8,17; 25,43; Mc 6, 56; 9, 22. 24; Lc 5, 15; 8,2; Jo 4,46; 6,2; 11,1), porque neles *asthenéia* aparece imediatamente seguida de uma ação sanante de Jesus para com o povo. Ele cura os doentes; liberta os possuídos por espíritos maus e fortalece a fé, isto é, cura inclusive a falta de fé de um pai que tinha um filho possuído por um espírito mudo (Mc 6,24). Analisando as curas de doenças e possessões realizadas por Jesus, Richter Reimer (2008, p. 56) diz:

⁷⁹ Este item referente à palavra *asthénéia* e outras derivadas foi elaborado a partir de uma tradução resumida feita por Ivoni Richter de Stählin (1957, p. 488-92).

o pecado e tudo o que ele implica só pode ser perdoado por Deus e/ou seu representante, que cura e perdoa com uma palavra ou um gesto. O perdão, portanto, torna-se imprescindível para a superação do Mal através (do agente) de Deus, o qual restaura a vida pessoal e sociocultural da pessoa. Restabelecem-se os vínculos de pertença, adesão e fidelidade com Deus, e a cura torna-se expressão pública e visível deste perdão e da superação do Mal [...] A saúde, enfim, pode ser restabelecida através do perdão e da mudança de vida (conversão).

Diferente de Jesus, o sumo sacerdote, por ser o chefe dos sacerdotes, no judaísmo e especificamente no tempo de Jesus, era uma pessoa separada do povo. Conforme Vanhoye (2006, p. 67), “os membros dessa família são separados do povo para serem introduzidos na esfera do sagrado e se encarregarem do culto. Serão sacerdotes.” Suas funções eram especiais e quase nunca tinham contato com as pessoas comuns. Elas tinham seus contatos somente com os sacerdotes. Eram estes que mediavam as relações do ser humano com Deus.⁸⁰ Dessa forma, afirma Born (1987, p. 1353-4):

o sumo sacerdote exercia a supervisão sobre o Templo, o culto e os servidores do culto no único tempo de Javé, em Jerusalém. Era o mediador por excelência entre Deus e seu povo; como tal oferecia o sacrifício cotidiano (Ex 29,42) e executava os ritos de expiação no dia da Expiação. Era o presidente do sinédrio e, sobretudo sob os Hasmoneus, agia como chefe político do povo. Por causa de sua posição religiosa exigia-se dele uma santidade ritual toda especial (cf. as prescrições de Lv 21,10-15).

O autor de Hb 4,14 tem outra lógica. Para ele, o sumo sacerdote (Jesus Cristo) teve o poder, foi capaz de compadecer-se das “fraquezas” das pessoas. Ele ‘mergulhou’ profundamente na realidade social em que estavam as pessoas e participou da mesma vida que elas viviam, só não participou do pecado, mas teve compaixão das pessoas sofredoras, pecadoras e ignorantes.

Em Hb 4,16 também aparece a palavra *boétheia*⁸¹ e palavras derivadas. Originalmente a palavra (e outras derivadas) significa “socorro oportuno, buscar ajuda e apressar-se em ajudar a pessoa afligida”. Também aparece em inscrições, bem como em Josefo e em Fílon.⁸² Nesse mesmo sentido, a palavra aparece também em At 21,28.

Essa palavra é mais usada em relação a cuidados terapêuticos, tanto na literatura bíblica quanto extrabíblica. Assim, refere-se a Jesus como terapeuta nas

⁸⁰ Eusébio de Cesareia (2000, p. 61) informa que, durante a vida pública de Jesus, houve quatro sumos sacerdotes. Auneau (1994, p. 54) fala que o sumo sacerdote ocupava-se do poder político-religioso, uma vez que ele era o presidente do Sinédrio.

⁸¹ Este texto sobre a palavra *boétheia* e suas derivações foi elaborado a partir de uma tradução resumida feita por Ivoni Richter Reimer de Büchsel (1957, p. 627), e também foi consultado Schmoller (1994, p. 69-70, 86).

⁸² Veja o artigo de Büchsel (1957, p. 627) sobre *boétheia*.

curas (Mc 9,22.24; Mt 15, 25; At 16,9; Ap 12,16). Refere-se também a Deus como ajudador (2Cor 6). Diz respeito à ajuda no campo da necessidade religiosa (Mc 9,24; Hb 2,18). Assim como Jesus foi provado e venceu, ele está em plenas condições de ajudar a quem está sendo provado. Nenhuma vez aparece no NT o fato de que Deus nega ajuda, diferentemente do que aparece na primeira Carta de Clemente e Ignácio (1Cl 39,4-6; Ign 7).⁸³

A palavra *boétheia* somente aparece em Hb 4,14 e At 27,17. Mesmo assim, as palavras derivadas (*boethéo, boethós*) aparecem mais vezes em Hebreus. Seu pouco uso dificulta seu estudo, asseguramos que *boétheia* aponta para a certeza de que Deus intervem nas situações de necessidade para a qual remete o termo.

Optamos em traduzir o termo *boétheia* por “socorro oportuno” por ser seu primeiro significado e por levar em conta o contexto histórico-social em que a perícopie em estudo foi escrita. Nesse caso, Jesus, sendo o sumo sacerdote capaz de se compadecer das “fraquezas” humanas, pode também “socorrer” as pessoas que se aproximarem do trono da graça para tal fim.

É necessário levar em conta o contexto histórico-social da perícopie no qual as pessoas cristãs eram perseguidas pelo Império Romano, bem como a situação de opressão e exploração que a população em geral estava passando. As informações contidas em Hb 10,34 levam o leitor e a leitora de Hb 4,14-16 a concluir que *asthenéia* não é simplesmente fraqueza de fé e de enfermidades, mas também significa uma impotência diante do poderoso Império Romano, que era uma ameaça constante, sobretudo com seu exército impiedoso e suas cobranças de taxas e impostos.⁸⁴ Daí então a necessidade de buscar “socorro oportuno” no grande sumo sacerdote Jesus, o Filho de Deus, que foi capaz de compadecer-se das pessoas fracas, doentes e necessitadas.

⁸³ O texto completo de 1Cl 39,4-6 é: “[...] o homem poderá ser irrepreensível nas suas obras, quando Deus não confia sequer em seus servos e descobre erros até em seus anjos? Nem mesmo o céu é puro diante dele. O que será então, dos que moram em casas de argila, entre os quais estamos nós, formados da mesma argila? Ele os esmagou como se esmaga um verme; entre o amanhecer e a tarde, eles não existem mais: pereceram, não podendo encontrar auxílio em si próprios. Ele soprou sobre eles, e morreram, porque não tinham sabedoria”. O texto de Ign 7: é “De fato, existem algumas pessoas que dolosamente costumam levar o Nome, mas agem de modo diferente e indigno de Deus; é preciso que eviteis essas pessoas como se fossem feras selvagens. Com efeito, são cães raivosos que mordem sorrateiramente. Atentos a eles, pois suas mordidas são difíceis de curar. Existem apenas um médico, carnal e espiritual, gerado e não gerado, Deus feito carne, Filho de Maria e Filho de Deus, vida verdadeira na morte, vida primeiro passível e agora impassível, Jesus Cristo nosso Senhor”.

⁸⁴ A este respeito, veja especificamente Wegner (2006, p. 119).

As pessoas fracas são a fortaleza de Deus, afirma Paulo em 1Cor 1,27. Deus as escolhe para manifestar sua força igualmente com o próprio Filho, pois Cristo também foi fraco (2Cor 13, 3-4; Hb 5,2). Ademais quem está com Cristo participa de sua fraqueza, sofre com ele (*sympáscho*). No entanto, é essa pessoa fraca que Deus escolheu para ser o lugar de sua manifestação salvadora, pois, na verdade, o ‘fraco de Deus’ é o mais forte dentre as pessoas (1Cor 1,25). Ele foi escolhido para confundir os fortes, uma vez que Deus se revela na “fraqueza”.

As palavras *asthenéia* e *boétheia* podem ter sido usadas pelo autor de Hb 4,14-5,10 para abordar diretamente a situação de sofrimento e pecado em que o povo estava vivendo. *Asthenéia* e suas derivações estão diretamente ligadas ao contexto social: o povo estava doente. Essa doença pode ser física, o que indicam, por exemplo, as várias curas que Jesus realizou; ela também pode ser espiritual, como fraqueza de fé, abordada várias vezes nos textos paulinos. A conclusão lógica então é: se a pessoa estiver doente, Jesus, o sumo e eterno sacerdote, compadecido dos sofredores, socorre-na, dando-lhe a saúde por meio da cura. Se há fraqueza de fé, os fortes na fé, os irmãos e as irmãs devem socorrê-los, suportando as fraquezas dos débeis, como também Jesus saiu em socorro dos fracos na fé (Mc 9,24). Também em Hb 4,15 todos os que se aproximarem do trono da graça vão encontrar esse socorro oportuno para suas necessidades.

1.4.2 O Imperador Nero

Apresentaremos a seguir alguns elementos que marcaram a história da humanidade referente à década em que situamos a composição de Hb 4,14-16. Essa abordagem será embasada em documentos que inforam sobre o imperador Nero, contemporâneos a esse momento.

Vimos que Hb 4,14-16 foi escrito no contexto do Império Romano e reflete a situação desse momento histórico.⁸⁵ Assim, temos uma data bastante ampla para o surgimento de nosso texto. Temos em Hb 10,34-36 a informação da prisão de cristãos perseguidos pelo Império. Nesse período revezaram-se no comando do

⁸⁵ Tentaremos abordar alguns elementos ligados ao Império Romano no limite proposto da década de 60, pois, conforme foi demonstrado na datação do texto em estudo, este é o período em que o autor de Hebreus escreveu esta Carta.

Império pelo menos cinco imperadores.⁸⁶ Portanto, é ele que passaremos a examinar como um elemento propulsor deste escrito que, a nosso ver, é um dos textos de melhor elaboração teológica do NT.

Nero (54-68) foi um dos piores imperadores que o mundo conheceu, tanto pelo seu sarcasmo na perseguição dos cristãos quanto pela sua dissimulação e paixão pelo teatro. Entretanto, para o povo em geral Nero pode ter deixado uma boa impressão. Assim, afirmam Aymard e Auboyer (1994, p. 90): “o imperador Nero não deixou em todas as regiões uma lembrança má: quer dizer dos imperadores laboriosos, empenhados em bem cumprir sua missão”. No entanto, vários testemunhos dizem que ele era considerado louco por causa de suas façanhas, entre elas o ritual sádico de torturar e martirizar as pessoas cristãs, incluindo os espetáculos de arena, onde elas eram devoradas vivas pelas feras para divertir e ao mesmo tempo aterrorizar o público.⁸⁷ Além disso, o cuidado para com o tesouro público foi algo que Nero não se preocupou, pois assim assegura Burns (1993, p. 155): “vários dos sucessores de Augusto, sobretudo Calígula (37-41) e Nero (54-68), foram tiranos brutais que desperdiçaram os recursos do estado e mantiveram a cidade de Roma em agitação, com seus atos de violência sanguinária”.

Por meio dos Anais de Tácito é possível saber como Nero foi cruel, sobretudo para com as pessoas cristãs, pois os relatos mostram que ele sempre tratava de matar as pessoas que representavam alguma ameaça para ele. Depois de ele mesmo ter mandado incendiar a cidade de Roma, onde morreram muitas pessoas, passou a acusar as pessoas cristãs de tal feito, a fim de livrar-se a si mesmo das acusações que lhe eram atribuídas. Tácito (1950, p. 408-9) escreve o seguinte:

⁸⁶ Os leitores que se interessarem por maiores informações sobre a história de Roma poderão encontrá-las nos seguintes autores: Burns (1993, p. 139-70) e também Giordani (1990, p. 28-85).

⁸⁷ Dreher (1993, p. 52) diz: “Não se sabe quem alertou Nero quanto aos cristãos. A ele não importou transformar estas pessoas em responsáveis pelo incêndio. Depois de processos estúpidos, os cristãos foram mortos de maneira bestial. Foram crucificados, transformados em tochas vivas, costurados dentro de peles de animais e atirados às feras”. Também Aymard e Auboyer (1994, p. 200) afirmam: “Nero, perante o descontentamento popular causado pelo incêndio, cuja responsabilidade muitos lhes lançavam, quis desviar a cólera contra o grupo menos numeroso. Se, nesse caso, a iniciativa não veio da massa, ele então explorou a hostilidade preconcebida desta última”. Veja também Wengst (1991, p. 105) ao narrar as perseguições de Nero contra os cristãos depois de os terem acusado pelo incêndio de Roma. Os leitores tinham resistido à perseguição depois de ‘terem recebido a luz’ (10,32). Eles tinham experimentado sofrimentos, insultos e confisco de suas propriedades (10,34). Também Kistemaker (2003, p. 29) diz que “o autor não fornece uma indicação a respeito da época em que a perseguição aconteceu. Embora sejamos inclinados a pensar no tempo depois do incêndio de Roma, em 64 d.C. – depois do qual as perseguições de Nero foram instigadas –, o autor não diz nada mais do que ‘lembrem-se daqueles primeiros dias’”.

assim Nero, para desviar as suspeitas, procurou achar culpados, e castigou com as penas mais horrorosas a certos homens que, já dantes odiados por seus crimes, o vulgo chamava cristãos. O autor deste seu nome foi Cristo, que no governo de Tibério foi condenado ao último suplício pelo procurador Pôncio Pilatos. A sua perniciososa superstição, que até ali tinha estado reprimida, já tornava de novo a grassar não só por toda a Judéia, origem deste mal, mas até dentro de Roma, aonde todas as atrocidades do universo, tudo quanto há de mais vergonhoso vem enfim acumular-se, e sempre acham acolhimento. Em primeiro lugar se prenderam os que confessavam ser cristãos, e depois pelas denúncias destes uma multidão inumerável, os quais todos não tanto foram convencidos de haverem tido parte no incêndio, como de serem os inimigos do gênero humano. O suplício destes miseráveis foi ainda acompanhado de insultos, porque ou os cobriram com peles de animais ferozes para serem devorados pelos cães, ou foram crucificados, ou os queimaram de noite para servirem como de archotes e tochas ao público. Nero ofereceu seus jardins para este espetáculo, e ao mesmo tempo dava os jogos do Circo, confundido com o povo em trajes de cocheiro, ou guiando as carroças. Dessa forma, ainda que culpados, e dignos dos últimos suplícios, mereceram a compaixão universal por se ver que não eram imolados à pública utilidade, mas aos passatempos atrozes de um bárbaro.

Roma era o centro do Império. Isso talvez tenha contribuído para a perseguição e o martírio das pessoas cristãs⁸⁸ que nela iam viver. Figuram entre os inúmeros mártires de Roma os apóstolos Paulo, por volta do ano 64, e Pedro, aproximadamente no ano 67. A tradição da Igreja⁸⁹ afirma que ambos foram martirizados em Roma durante o império de Nero.⁹⁰ A perseguição contra as pessoas cristãs foi tão atroz que os apóstolos, por serem lideranças, foram os primeiros a não serem poupados de torturas e morte, porque matando as lideranças pensavam dispersar os seguidores. Sobre isso informa Richard (1998, p. 146):

Os mártires de Roma são numerosos ('uma multidão imensa') e são torturados por sua fé. Não são acusados tanto por ter incendiado Roma, mas por seu 'ódio ao gênero humano', com o que se visualiza

⁸⁸ Conforme a citação acima, de Tácito, podemos ver as barbaridades desse imperador. Veja mais sobre este assunto em Lesbaupin (1975, p. 14-5). Dreher (1993, p. 52) afirma: "Um jovem de 17 anos, sobrinho de Calígula, tornou-se Imperador: Nero (54-68). Mas os verdadeiros governantes eram sua mãe e o filósofo Sêneca. Logo Nero se cansou da tutela, mandou eliminar a mãe, convenceu sua primeira esposa a se suicidar e matou sua segunda esposa, grávida, com um pontapé no ventre [...]". Wengst (1991, p. 105) comenta as perseguições de Nero para com os cristãos em Roma. Veja também Cechinato (1996, p. 41) comentando a perseguição que Nero empreendeu contra os cristãos: "consegui provas através de torturas e falsas testemunhas. Tachou os cristãos de 'inimigos da humanidade'. E assim jogou, sobre os inofensivos discípulos de Jesus Cristo, o ódio de muita gente, especialmente da esfera política".

⁸⁹ Fabris (2001, p. 650) afirma que "a condenação à morte de Paulo, portanto, poderia ter acontecido em 63 d.C. Eusébio de Cesaréia, em sua 'Crônica', na qual associa as mortes de Paulo e Pedro no contexto da perseguição de Nero, data sua morte no ano 68 d.C. O escritor do século IV desloca a data para o final do reinado de Nero, pois a morte dos dois Apóstolos, Pedro crucificado e Paulo decapitado, representa o ápice dos delitos do imperador romano". Também Cechinato (1996, p. 44) assegura que: "Ainda existe em Roma, o Cárcere Mamertina, para ser visitado pelos turistas. Logo na entrada, há duas colunas de granito com os nomes das pessoas mais notáveis que ali estiveram encarceradas à espera da morte. Na primeira coluna estão os nomes dos inimigos políticos de César; na segunda, os nomes dos inimigos religiosos. Aí a lista começa com Pedro e Paulo".

⁹⁰ Veja também Lesbaupin (1975, p. 14), que faz a mesma afirmação.

possivelmente sua maneira diferente de viver, antagônica à corrupção e idolatria dominante na cidade. A comunidade de Roma nasce, assim, do sangue de seus mártires.

As pessoas cristãs testemunhavam tanto no âmbito da ética quanto da fé e esse testemunho foi o principal motivo para serem torturadas e martirizadas.⁹¹ Segundo Lesbaupin (1975, p. 15):

Os cristãos, no entanto, não se afastavam do povo; ao contrário, evitavam qualquer atitude de separatismo. Apesar disso tinham de se abster de todo costume idólatrico e pagão: certas festas públicas, como a frequência aos teatros e circos; algumas profissões, expressões politeístas. Pois comportavam violências contra os semelhantes (os gladiadores, as feras, no circo), desrespeito ao próximo (prostituição) ou adoração de estátuas e seres humanos.

Sua conduta de vida deixava de lado tudo aquilo que era valor para a sociedade de então, que tinha no imperador sua principal divindade e na corrupção seus principais valores a serem conquistados. Os cristãos abandonavam toda essa prática de vida e por essa razão eram acusados de odiar o gênero humano,⁹² porque, na visão social da época, só podia ser humano se praticasse o que era ‘comum’ a todos. “Os cristãos celebravam o culto à parte não permitindo aos pagãos participarem, o que criava um certo ar de mistério em torno deles” (LESBAUPIN, 1975, p. 15). Por isso mesmo, aos olhos dos pagãos, essa era uma prática e atitude distinta da sociedade em geral, por isso, além de não serem aceitos, eram abominados, perseguidos e acabavam por pagar com a própria vida o preço da ética e da fé. Nesse sentido, Cechinato (1996, p. 46-7) comenta as perseguições dos cristãos e aponta duas causas principais: “porque não adoravam os seus ídolos; nem queriam ver na pessoa do imperador uma divindade. Isso bastava para que os cristãos fossem odiados e tratados como inimigos que deviam ser eliminados de qualquer maneira.” Também pela prática do culto privado os cristãos sofriam as mais diversas acusações: “em suas reuniões secretas os cristãos adorariam a cabeça de um asno, praticariam rituais de assassínio de crianças, seguidos de canibalismo, e se uniriam incestuosamente em orgias” (LESBAUPIN, 1975, p. 15).

⁹¹ Comentando a execução do apóstolo Paulo, Fabris (2001, p. 649) escreve que: “embora anterior, ao incêndio e a feroz, violenta e macabra repressão desencadeada por Nero para desfazer as crescentes suspeitas entre a população de ter ele mesmo organizado ou ateado o incêndio nos bairros populares de Roma. [...] Na primavera de 65, Nero aciona a repressão contra aqueles que o povo já havia aprendido a diferenciar dos judeus e que chama de ‘cristãos’”.

⁹² Por reprovarem as ações pagãs, os cristãos foram acusados de odiar o gênero humano. Em consequência dessa opção, afirma Dreher (1993, p. 52), “depois de processos estúpidos, os cristãos foram mortos de maneira bestial. Foram crucificados, transformados em tochas vivas, costurados dentro de peles de animais e jogados às feras”.

Conforme vimos no estudo sobre Nero, podemos concluir que ele foi um Imperador tirano, embora o povo em geral tivesse uma boa impressão dele. Nero passou para a história como um grande sádico por ter assassinado seus parentes mais próximos por medo de perder o poder imperial e também por ter acusado os cristãos de terem incendiado a cidade de Roma, bem como tê-los perseguido, aprisionado, torturado e assassinado por meios atrozes.

1.4.3 A Política e o Exército no Império Romano

A partir da descrição do imperador Nero, feita no item 1.4.2, podemos perceber como deve ter sido difícil para as pessoas cristãs a vivência com a política e a força do exército. É interessante perceber que, antes de terminar a Carta, o autor de Hebreus faz questão de trazer à memória das pessoas destinatárias o sofrimento já suportado (Hb10,32). É nesse contexto de perseguição e sofrimento que devem ser vistos tanto a política quanto a ação do exército.

A fim de consolidar seu poder de dominação e ocupação, o Império Romano usou de vários recursos políticos. Fazia parte da política de ocupação que, após a guerra, Roma propunha a paz, mas, para obtê-la, usava de forte repressão militar (WENGST, 1991, p. 21). Todas as pessoas sob o domínio do Império deviam sentir-se seguras de qualquer ameaça da parte de qualquer inimigo que fosse, porém deviam ser submissas ao seu comando. Essa segurança era importante, sobretudo, para quem se dedicava ao trabalho dos campos, bem como para quem se aplicava na arte do comércio, e por essa razão estavam sempre em viagem.

Nas regiões guerreiras sempre havia salteadores, o que diminuía tal paz e segurança. O povo vivia com muito medo, pois a ameaça era constante. Logo, o risco de um levante era iminente em tais situações. No entanto, a estratégia política do Império era não só coibir, mas também exterminar qualquer possibilidade de insurreição desse tipo. Evitar o roubo, o saque e o levante era a mesma coisa que evitar a morte certa, porque “o fim do conflito era escrito como a fuga da morte certa, pois as contendas e agitações entre si levavam-nos à fogueira” (ARISTIDES *apud* WENGST, 1991, p. 35).

Se, de um lado, é bom sentir a paz e a segurança, do outro, está o constante perigo de ser vigiado sempre, de não ter liberdade completa, porque o exército do Império estava sempre por perto e se tornava uma ameaça constante. A grande

maioria da população que vivia sob o domínio romano preferia essa paz acrescida da ‘segurança’ a viver sob outras ameaças constantes:⁹³ da guerra (civil); da ação de salteadores; da impossibilidade de cultivar seus campos e comercializar seus produtos, levando-os a qualquer lugar para serem vendidos.

Percebe-se que o imperador, por mais que fosse cultuado como deus, não conseguia por si só realizar ‘milagres’. Seu poder estava muito mais em sua habilidade político-militar do que no aspecto religioso. No período de Nero, constam pelo menos três ações militares: “a repressão de uma revolta dos bretões (60-61), uma breve guerra com os partas terminada com a paz de 63, e a grande revolta dos judeus iniciada em 66 e contra a qual foi enviado o general Vespasiano” (GIORDANI, 1990, p. 64).

Para garantir a paz e a segurança era necessário um exército forte e bem equipado com carros de guerra e todas as outras armas necessárias não só para o uso nas batalhas, mas também para o trabalho, quando a guerra não era iminente. Dessa forma, Aymard e Auboyer (1994, p. 45) afirmam que:

Para evitar que fiquem inativos os homens disponíveis, dá-se-lhes trabalho em obras de interesse público: aparelhamento do *limes*, construção e reparação de estradas e pontes, muralhas de cidades, edifícios administrativos, santuários, anfiteatros, termas e aquedutos e pórticos para o campo e seus anexos, etc.

Algumas legiões tinham seus próprios locais de trabalho, tais como: pedreiras, fornos de tijolos e cerâmicas, exploração de florestas e minas. Nesses locais sempre havia no mínimo um suboficial que direcionava e coordenava todo o trabalho (AYMARD; AUBOYER, 1994, p. 45). Podemos imaginar como era formado, estruturado e mantido tal exército.⁹⁴ Roma, a capital do Império, precisava arrecadar todos os custos da paz. Para isso, estabeleceu um sistema tributário⁹⁵ para todo o território imperial. Além dos tributos, havia também o recrutamento do contingente feito a partir dos povos conquistados que passavam a gozar da paz que o Império oferecia.

O exército detinha o poder de confiscar para uso militar animais dos camponeses e podia exigir dos mais abastados que hospedassem e alimentassem sua guarnição por um certo período. Essas determinações militares tinham que ser

⁹³ Veja em Wengst (1991, p. 34), Richter Reimer (2000a; 2006).

⁹⁴ Conforme Aymard e Auboyer (1994, p. 46), “a longa duração do serviço acarreta também suas consequências. Fixadas então em 16 anos para os pretorianos, em 20 para os legionários, em 25 para os homens dos corpos auxiliares”.

⁹⁵ Sobre o sistema tributário, falaremos mais adiante, quando abordarmos a temática da economia.

cumpridas por absoluta obediência. Aqui há uma proximidade com confisco de bens das pessoas cristãs para uso militar e a narração de Hb 10,34, onde descreve que as pessoas cristãs suportam com paciência a espoliação de seus bens. Portanto, podemos perceber que a afirmação da paz é relativa e depende de quem e como a vivencia.

Dessa forma, podemos perguntar: onde estava a liberdade para os que não gozavam do título de cidadão romano? Por que o Império teria lutado e se esforçado tanto pela escravização de outros povos, sob a garantia de estar assegurando a sua paz? Por que teriam os romanos militarizado internamente os povos subjugados? Fica muito claro que, com a expansão do seu poderio, os romanos queriam de fato ser maiores que todos os outros povos para dominá-los.

No processo de conquista e dominação dos romanos, não consta somente o aspecto militar. Pode ser encontrada também uma característica política muito peculiar, que consistia em atrair para o Império a atenção de certos dignatários dos povos conquistados, bem como de certos reis. Dessa forma, esses simpatizantes passavam a ser instrumento de dominação do Império para com os povos subjugados como, por exemplo, os Herodes na Palestina, sendo reis vassalos (WENGST, 1991). Talvez fosse mais fácil para os reis e outros dignatários locais convencerem o povo de que era melhor submeter-se ao domínio romano a morrerem. Com isso, o imperador passava a ser honrado, pois tinha poupado a vida de muitos homens, exercendo a clemência sobre aqueles que ele tinha o poder de matar, por meio de seu exército, poupando-lhes suas vidas, embora fossem reduzidos à escravidão.

1.4.4 A Economia no Império Romano

Em Hb, 10,34 temos a seguinte afirmação: “vós participastes, com efeito, do sofrimento dos prisioneiros e aceitastes com alegria a espoliação dos vossos bens, certos de possuir uma fortuna melhor e mais durável”. O autor de Hebreus descreve a situação concreta que as pessoas cristãs passam: a espoliação de seus bens. A lógica deve ser muito simples, uma vez que o Império já os havia conquistado. Agora seus bens também já não são seus, mas do Império. E tudo isso com a promessa de estar oferecendo a paz. Nesse sentido é que passaremos a uma análise da economia.

Os recursos usados pelo Império para garantir a paz eram angariados dentro do próprio território dominado. Conforme Aymard e Auboyer (1994, p. 47), a paz tinha seu preço:

a paz romana tinha seu preço para manter uma estrutura tanto militar quanto de 'desenvolvimento'. O mundo a elas submetido goza de uma segurança material e moral que, tanto pela realidade como pela duração, não tem precedentes no passado de qualquer das regiões que o compõem. Verificam-se acidentes: uma sedição militar, uma revolta indígena, uma invasão bárbara, uma competição entre chefes que disputam o poder. Mas são acidentes excepcionais, localizados, episódicos.

Além dessa 'segurança' e dessa 'paz', é importante perceber que, para levantar todos os fundos necessários para tantos gastos, toda a população tinha que pagar vários tipos de tributos e taxas definidas pelo Império,⁹⁶ mas recolhidas nas mais diferentes partes aonde chegava a dominação romana.⁹⁷

A arrecadação era feita por regiões, através dos postos 'terceirizados' de coletas. O imperador designava uma pessoa para chefiar os trabalhos em uma determinada província ou região, e esse chefe podia nomear outras pessoas para auxiliá-lo, visando alcançar mais eficiência nos resultados finais daquilo que se conseguia arrecadar.⁹⁸ Esses funcionários são chamados de publicanos nos Evangelhos (Mt 9,9; Mc 2,14; Lc 18,10-13; 19,2-10). Richter Reimer (2006b, p. 138) comenta que "o sistema político romano era mantido pela sua política de taxaço e arrecadação de inúmeros impostos. Nem todas as pessoas, porém, podiam pagá-los. [...] Crescia o processo de endividamento e aumentava o número de escravos e escravos".

Muitas vezes o que acontecia era uma exploração total do povo, porque era necessário arrecadar uma porcentagem para o Império, outra para aquele que detinha a 'franquia' e mais uma parte para o fiscal que, em última instância, era o coletor, e por isso mesmo estava sempre mais próximo das possibilidades de

⁹⁶ Richter Reimer (2006a, p. 94) descreve uma gama de encargos que pesava sobre o povo: "o imposto sobre os produtos do campo (*tributum agrari*) e o imposto *capitis*, que era cobrado da população que não possuía terra! [...] O imposto básico era pago parcialmente com alimentos: da Sicília como dízimo; do Egito e da África bem mais. O transporte para Roma era pago pelos que tinham que pagar o imposto. [...] Havia ainda outros impostos (pedágio, imposto por libertação de escravos, alfândega...)". Veja também Wegner (2006, p. 119).

⁹⁷ Roma herdou o sistema de arrecadação da cultura helênica. Koester (2005a, p. 65) afirma que eram cobrados os diversos tipos de impostos: "imposto *per capita*, impostos sobre alvarás comerciais e impostos sobre propriedade (incluindo sobre escravos, gado e construções)".

⁹⁸ Para aumentar e obter maior sucesso na arrecadação, o Império utilizava de instrumentos e meios como: "o censo era feito com violência, tortura e acrescentava-se mais à propriedade do que de fato tinha. Não se respeitava idosos, crianças, doentes. Às crianças, acrescentava-se idade; aos idosos, diminuía-se idade" (RICHTER REIMER, 2006a, p. 95).

suborno.⁹⁹ O ‘espólio’ ou a falência de uma propriedade também muitas vezes estava vinculado com o sistema de arrecadação de impostos.¹⁰⁰

A partir das informações dadas a seguir, podemos assegurar que havia pelo menos dois tipos de tributos ou de taxas a serem cobradas pelo Império:

O tributum soli era um imposto de propriedade, cobrado a uma taxa fixa das províncias, sobre terra, casas, escravos e navios. Sabemos que a taxa na província da Síria era de um por cento anualmente. O segundo imposto era o *tributum capitis* cobrado por cabeça, uma taxa fixa cobrada dos adultos entre as idades de doze ou catorze e sessenta e cinco anos - pelo que parece, um denário anual por pessoa (Mt 22,15-22; Mc 12,14-17; Lc 20,21-26) (STAMBAUGH; BALCH, 1996, p. 69).

Além disso, muitas pessoas, nas mais diferenciadas províncias, estavam sujeitas a um tipo de imposto que não era tributário. Ele consistia numa espécie de camaradagem para com os dignatários do Império, oferecendo-lhes hospedagem, bem como o fornecimento de animais, ‘carros’ e suprimentos para os mensageiros oficiais ou tropas militares. Sobretudo os soldados exploravam muito a população nesse aspecto.¹⁰¹

Por fim, pesava sobre todos os habitantes das províncias, particularmente das mais distantes de Roma, outro tipo de imposto. O uso de moedas fazia recair sobre a população um imposto embutido no sistema de câmbio. A razão é simples. O Império tinha suas casas oficiais que cunhavam e distribuía as moedas por todo o território imperial, sobretudo quando pagava o soldo dos militares ou realizava algum tipo de comércio nas províncias. Algumas províncias podiam cunhar suas próprias moedas, com menor valor daquelas do Império. O problema consistia na hora de fazer o câmbio, pois todas as transações com o Império eram feitas em suas moedas e não com as das províncias.¹⁰² Eram cobradas certas percentagens sobre as moedas provinciais que já tinham seu valor inferior às imperiais. Com essa taxa, elas passavam a valer menos ainda, tornando, assim, o povo mais pobre e aumentando a arrecadação para os cofres imperiais. Essa lógica também implicava em ‘espólio’ e empobrecimento da população.

Na tática de conquista, dominação, opressão e exploração do Império Romano sobre outros povos subjugados, há quem ataque duramente o

⁹⁹ Koester (2005a, p. 56) afirma que “Esse fardo opressivo se devia não tanto aos impostos elevados, mas à perfeição do sistema de coleta, que não deixava brechas, e à exploração feita pelos exatores, que também se dedicavam ao enriquecimento pessoal”.

¹⁰⁰ Veja Reimer e Richter Reimer (1999, p. 130).

¹⁰¹ Veja Stambaugh e Balch (1996, p. 70).

¹⁰² Confira a tabela de moedas e seus respectivos valores em Koester (2005a, p. 101).

posicionamento do Império para com esses povos, como podemos perceber em Horsley (2004, p. 33): “a conquista romana inicial de novos povos frequentemente significava devastação do interior, queima de aldeias, pilhagem de cidades, morticínio e escravidão da população”. Nessa afirmação podemos perceber o descontentamento de muitos povos que não aceitavam passivamente a posição do Império. Além disso, a alfândega era outra forma concreta de exploração econômica de todos os povos. Como se não bastasse o imposto de venda, era preciso também pagar pela circulação da mercadoria a ser vendida.

Por último, havia o fornecimento de gêneros alimentícios. Seguramente já naquela época a lei da oferta tinha um valor decisivo para o consumo. Não se consumia o que não se conhecia. O Império, com suas técnicas de navegação e exploração dos povos dominados, podia levar e trazer as mais diferenciadas mercadorias dos diferentes territórios conquistados, até mesmo, além desses. Os gêneros¹⁰³ dos quais estamos discorrendo eram aqueles que se produziam por toda parte e que podiam ser transportados para o comércio.

Para as pessoas mais simples, que viviam nas aldeias ou no campo, a situação era de empobrecimento e escravização por meio de dívidas.¹⁰⁴ Os pequenos proprietários camponeses foram levados a um processo de empobrecimento contínuo, no qual rapidamente perdiam suas terras e passavam de proprietários e pessoas livres a devedores e escravos, tendo que vender-se a si mesmos juntamente com sua família para os novos proprietários, que quase sempre eram a rica oligarquia judaica ou os ‘nobres’ colonos romanos.¹⁰⁵

¹⁰³ Esses gêneros são descritos de uma forma bem ampla em Stambaugh e Balch (1996, p. 61). Também sobre a questão do comércio temos em Ap 18,11-13 a lamentação dos reis da terra que já não podem mais comercializar com Roma por causa de sua queda. Nessa passagem, o autor elenca uma série de produtos advindos de toda parte da terra. É preciso supor que Roma não só comprava, mas também vendia seus produtos, além do mais, havia circulação interna (dentro do Império) das mercadorias produzidas nas mais diversas províncias romanas. Veja Pixley (1998, p. 60).

¹⁰⁴ Horsley (2004, p. 31) informa que: “a riqueza e o poder da elite imperial romana baseavam-se mais na terra do que no comércio e na indústria. O incontável número de camponeses italianos que ficavam longe das suas terras por longos períodos de tempo, lutando nas legiões comandadas pelos generais, contraíam dívidas impagáveis. Os seus credores, todos da elite patrícia, executavam as hipotecas, apropriando-se aos poucos de grandes extensões de terra no interior. Em vez de manter os antigos proprietários na terra como meeiros, porém, eles importavam dezenas de milhares de escravos capturados nas guerras de conquistas para trabalhar a terra.”

¹⁰⁵ Veja Míguez (1995, p. 25) e Reimer e Richter Reimer (1999, p. 135), que escreveram sobre esse assunto. Também Koester (2005a, p. 61) assegura que “às vezes as pessoas vendiam a si mesmas como escravas, seja por motivos econômicos (para fugir da pobreza), seja para obter posições de influência”.

1.4.5 A Cultura e a Educação no Império Romano

Para escrever sobre a educação e a cultura geral do Império Romano não precisamos partir de fontes diferentes do próprio texto de Hebreus por seu elevado nível de escrita, fazendo uso do grego *koiné*. Segundo Guthrie (2007, p. 17), “já nos tempos de Orígenes, a diferença entre o grego das Epístolas de Paulo e o de Hebreus estava sendo notada. Orígenes considerava que a Hebreus faltava a rudeza de expressão do apóstolo”. Contudo, o conteúdo de Ap 18,11-13 também nos ajuda a situarmos bem o contexto do NT no Império Romano. O texto, mesmo tardio, faz-nos perceber o movimento em torno das cidades, pois é nelas que a cultura e a educação se desenvolviam preponderantemente.

Conhecer a cultura de um povo é o mesmo que conhecer o próprio povo, pois é ela que identifica esse povo como tal. Uma nação sem cultura é facilmente manipulada, pois vira uma massa de manobra de interesses próprios da parte daqueles que a manipulam. A educação faz parte da cultura de um povo. Pode ser também um instrumento que, se bem utilizado, promove grandes benefícios para a sociedade como um todo. Porém, se for utilizado para interesses próprios, pode fazer um grande mal para toda a humanidade.

A cultura cidadina é uma das principais características do Império. O modo romano de viver em cidades implicava que os principais acontecimentos ocorriam no meio urbano, mesmo que sua população dependesse da produção que advinha de lavouras ou criações de gado. Esses principais acontecimentos ocorriam nas grandes construções que se destacavam na cultura romana: teatros, ginásios, aquedutos, Templos, oficinas e escolas.¹⁰⁶

Os ginásios,¹⁰⁷ em parte herdados da cultura grega, eram os principais fomentadores da cultura romana. Neles realizavam-se jogos, competições esportivas e também lutas dos gladiadores, que, muitas vezes, acabavam com a morte do vencido. A lógica sociocultural do ginásio era a mesma do Império: se os povos eram vencidos por ele (Império), logo ele detinha o direito de vida ou morte sobre os vencidos. No ginásio reunia-se grande quantidade de pessoas que assistiam ao

¹⁰⁶ Veja maiores detalhes em Plínio (*apud* WENGST, 1991, p. 64).

¹⁰⁷ Segundo Koester (2005a, p. 59), “para tornar-se membro de uma associação de ginásio grega, por exemplo, o candidato precisava passar por um exame de língua grega.”

espetáculo muitas vezes sangrento como por exemplo, no caso das perseguições às pessoas cristãs.

Da cultura urbana também faziam parte as oficinas de trabalho, que podiam facilitar o comércio daquilo que era produzido. Se cada pessoa estivesse trabalhando em sua casa, nas diferentes regiões de uma cidade, seguramente os compradores teriam maior dificuldade em percorrer toda a cidade e até mesmo encontrar todos os produtores.¹⁰⁸ Com a construção das oficinas por área de produção e também do mercado comum, todos os interessados podiam ter conhecimento de todos os produtos confeccionados e disponíveis ao comércio.

No contexto sociocultural em que surgiu Hb 4,14-16, devemos pressupor essa cultura cidadina, da qual também faz parte a educação. Sabemos que a educação era muito importante nos grupos de origem judaica. Tomando como exemplo os escribas e os fariseus, poderemos concluir que a educação dada por esses dois 'grupos' sociais tinha como objetivo a formação de pessoas especializadas na interpretação da Sagrada Escritura.¹⁰⁹ Entretanto, mesmo entre eles, podia ter uma diferença ímpar: enquanto os escribas dedicavam-se aos estudos da *Torah*, em geral, os fariseus empenhavam-se na observância e preservação rigorosa da lei.

Para os fariseus, a jurisprudência não pode alterar ou desviar o sentido original da lei para não dificultar a plena observação do que ela já diz, isto é, o seu conteúdo pode ser interpretado, mas também deve ser cumprido.¹¹⁰ Portanto, a educação obedece a um interesse muito específico de fazer que os educandos tornem-se fiéis discípulos dos mestres. Seguindo o exemplo dos fariseus, também os saduceus e os sacerdotes tinham sua forma própria de ensinar seus novos membros, segundo seus próprios interesses.

O sistema administrativo precisava de pessoas especializadas nos mais diversos postos da administração. Essas funções variavam desde os especialistas de língua grega, contadores, peritos financeiros, advogados, escribas e secretários.

¹⁰⁸ Em At 18,3 temos um relato que nos ajuda a compreender essa situação. Paulo vai hospedar-se na casa de Áquila e de Priscila, que são artesãos produtores de tendas. Veja Richter Reimer (1995b, p. 89-93).

¹⁰⁹ Segundo Coenen e Brown (2000, p. 799-80), "o que era essencial ao farisaísmo é que procurava 'mediante a obediência à Lei ... representar a comunidade pura, o verdadeiro povo de Deus que se preparava para a vinda do Messias'. [...] Os peritos farisaicos nas Escrituras, os 'Escritas', deram uma interpretação obrigatória às leis por meio da exegese casuística. Esta casuística levava, em parte, a debates e decisões controversiais altamente refinadas entre estudiosos individuais".

¹¹⁰ Dreher (1993, p. 14) afirma que: "os fariseus constituíam um movimento reformista, que desejam um cumprimento ao pé da letra da lei mosaica".

No entanto, além da oferta de trabalho na administração, “havia médicos e advogados; atores, dançarinos, músicos e outros ofícios relacionados com o teatro; atletas profissionais; e finalmente filósofos, cientistas e poetas” (KOESTER, 2005a, p. 60).

Segundo Koester (2005a, p. 60):

As escolas filosóficas e as bibliotecas não educavam as pessoas para profissões específicas. As escolas de retórica ofereciam uma educação em ‘artes liberais’ sem uma especialização profissional; seus formandos podiam tornar-se oradores, advogados ou arquitetos.

É possível pressupor que o processo educativo das pessoas em geral, não só das cristãs ou judaicas, foi realizado também nas sinagogas ou em ginásios públicos, mantidos pelas cidades. Essa educação apoiava-se basicamente em dois pontos: na cópia e na memorização. Textos muito específicos eram selecionados para as aulas, tais como: a epopeia de Homero, as tragédias de Eurípedes, as comédias de Menandro e os discursos de Demóstenes.¹¹¹

A educação básica era de responsabilidade da família e acontecia em casa, ou seja, mães e pais transmitiam seus conhecimentos, tradições e costumes para os filhos e filhas. De acordo Koester (2005a, p. 68):

[...] a autoridade estava nas mãos do senhor, proprietário e pai da família. Na prática, a educação dos filhos menores era responsabilidade da esposa, exceto nas famílias mais abastadas, onde o cuidado dos filhos era delegado a uma aia ou ‘preceptor’ (paidagogos).

No âmbito do ensino ‘superior’, o principal recurso usado era a retórica. Todos os estudantes deviam proferir conferências públicas, por meio das quais eram avaliados não só pelos professores, mas também pela população, que podia julgar o desempenho oratório dos alunos. Sabemos que nas comunidades cristãs também havia homens e mulheres ‘letrados’.¹¹²

Podemos concluir assegurando que a educação e a cultura, no contexto do Império Romano, eram bem difundidas. No ambiente judeu-cristão, não é difícil perceber essa questão, pois num período de aproximadamente meio século, surgiram todos os textos neotestamentários. Hebreus destaca-se entre esses textos

¹¹¹ Veja maiores informações sobre esse assunto da educação no âmbito do Império em Koester (2005a, p. 132-4).

¹¹² Veja maiores detalhes em At 17,34; 18,24-28 e também em Richter Reimer (1995a, p. 25-6). Além disso, a própria elaboração literária do texto de Hebreus permite deduzir um bom nível de ensino.

pela sua estrutura literária; a língua grega¹¹³ usada pelo autor coloca-a entre os melhores escritos do NT.¹¹⁴

1.4.6 As Religiões no Império Romano

Hebreus 4,14-16 é um texto que revela uma dimensão religiosa muito grande. Nele podemos constatar tanto a nervatura do judaísmo, por meio do ritual de sacrifícios, quanto a espinha dorsal do cristianismo, quando o autor propõe que a estrutura sacrificial do judaísmo foi superada pela nova aliança implantada por Jesus, o Filho de Deus, sumo e eterno sacerdote, segundo a ordem de Melquisedec (Hb 5,10). Além disso, em seu contexto, transparece uma propaganda por parte de funcionários do Império em fazer cristãos apostatarem através de ameaças, perseguições e seduções.¹¹⁵

Aqueles que negavam ser cristãos ou terem sido cristãos acreditei que devia libertar, visto que eles invocaram os nossos deuses numa fórmula apresentada por mim e sacrificaram incenso diante da tua imagem [...] Além disso amaldiçoaram Cristo, tudo isso coisas às quais os cristãos autênticos, ao que consta, não se deixam forçar (PLINIO *apud* WENGST 1991, p. 75).

É nesse contexto religioso amplo e complexo que devemos entender a admoestação de Hb 4,14: “tendo, portanto, um grande sumo sacerdote que penetrou os céus, Jesus, o Filho de Deus, conservemos a profissão de fé”. A análise da dimensão religiosa no contexto do Império Romano, onde foi escrito Hb 4,14-16, evidenciará essa realidade.

Havia uma efervescência muito grande de movimentos religiosos por toda parte do Império.¹¹⁶ Quando o apóstolo Paulo chega a Atenas (At 17,16-34), ele encontra ali uma demonstração da grande variedade de cultos existentes

¹¹³ Koester (2005a, p. 118) afirma que “os escritores cristãos antigos escreveram na língua do seu tempo, o grego koiné. Até o começo do século XX, os especialistas chamavam essa língua de ‘grego bíblico’”.

¹¹⁴ Veja Dussaut (1988, p. 351), que se refere a Hebreus como obra monumental. MacRae (1999, p. 305) afirma: “Este eloquente documento, uma das melhores obras escritas do cristianismo primitivo”. Parra Sánchez (1996, p. 32) informa que: “uma linguagem erudita, estruturada e profunda, fruto da eloquência refinada de seu autor”. Também Koester (2005a, p. 292) diz que “a linguagem e o estilo da Carta mostram que foi originalmente escrita em grego, na verdade, num grego cultivado que revela familiaridade com a prática das escolas retóricas aticistas”.

¹¹⁵ Veja maiores informações sobre esse assunto em Richter Reimer (2000a, p. 63).

¹¹⁶ Koester (2005a, p. 64) afirma que “as novas religiões com origem no Oriente Próximo, frequentemente trazidas para o Ocidente pelos próprios escravos, não reconheciam diferenças de posição social. O cristianismo era uma dessas religiões. Embora escravos cristãos pudessem ser admoestados a obedecer aos seus senhores, eles serviam como presbíteros e diáconos em igrejas cristãs”.

no Império, uma vez que havia na cidade vários altares dedicados a diferentes divindades, entre os quais um era ao ‘deus’ desconhecido.¹¹⁷ Paulo aproveita esse fato para anunciar a fé cristã. Também as religiões místicas e até mesmo orientais eram bastante difundidas como veremos a seguir.

Os principais grupos de pertença social e profissional eram os *collegia*. O segundo desses grupos, “os *collegia sodalicia*, dedicavam-se à adoração de deuses específicos, eram constituídos de estrangeiros que adoravam um deus de sua terra natal” (STAMBAUGH; BALCH, 1996, p. 114). A religião já era um estratificador social, porém a citação acima nos proporciona a identificação de um outro elemento estratificador da sociedade, o *collegium*,¹¹⁸ isto é, a reunião de várias pessoas que ocupavam o segundo lugar na estratificação da sociedade com o mesmo fim. Assim, a pertença social acontece porque a pessoa faz parte de um *collegium* de profissionais e simultaneamente pertence e pratica a mesma religião (RICHTER REIMER, 1995a, p. 73-6). Quase sempre só podia participar do culto a determinados deuses, se antes pertencesse ao *collegium*. Logo, podemos constatar que a questão religiosa no contexto social em que surgiu Hb 4,14-16 é bastante ampla.

1.4.6.1 A herança religiosa deixada pelos gregos

Como Hebreus foi escrito no período do Império Romano, mas sob a influência dos gregos, dado a questão da helenização, podemos observar que havia sempre o perigo dos fiéis cristãos incorrerem na apostasia e, sobretudo, de realizarem os rituais sacrificiais aos deuses do Império, como era o caso de cultuar até mesmo o imperador. Nesse sentido, faremos uma abordagem da questão religiosa contemporânea a Hebreus, a fim de elucidar por que o autor faz a advertência em Hb 4,14 para a comunidade permanecer firme na profissão de fé.

O culto a um deus podia conter fatores sincréticos: os romanos cultuavam Júpiter, Juno, Minerva e Vulcano entre outros. Quando os gregos dominaram o

¹¹⁷ Veja sobre esse assunto da passagem do apóstolo Paulo na Grécia em McGrath (2001, p. 66).

¹¹⁸ Koester (2005a, p. 74) apresenta uma compreensão diferenciada afirmando que “essas associações religiosas normalmente admitam homens sem levar em conta sua classe social, especialmente escravos e estrangeiros, e frequentemente também mulheres. Qualquer membro, até mulheres ou escravos, podia ocupar posições de liderança. A mesma liberalidade era notória no judaísmo e no cristianismo primitivo, que organizavam suas comunidades segundo o modelo dessas associações. Essa postura revela um sentido novo e de muitas formas utópico de comunidade em que diferenças de *status* social haviam se tornado irrelevantes”.

‘mundo’, os romanos identificaram seus deuses (supracitados) com os deuses gregos: Zeus, Hera, Atena e Hefesto, respectivamente. Assim, Burns (1993, p. 145) afirma que:

tanto a religião grega como a romana salientavam o cumprimento de ritos a fim de ganhar benefícios dos deuses ou evitar que se irassem. Em ambas as religiões, as divindades cumpriam funções semelhante: Júpiter correspondia aproximadamente a Zeus, como deus do céu, Minerva a Atena, como deusa da sabedoria e padroeira dos ofícios, Vênus a Afrodite, como deusa do amor, Netuno a Poseidon, como deus do mar, e assim por diante. A religião romana, tal como a grega, não tinha sacramentos ou crenças em recompensas e punições numa vida futura.

A forma de organização da religiosidade do povo se dava por meio dos *collegia sodalicia*, que eram compostos por estrangeiros que adoravam os deuses de sua terra natal. Os componentes dos *collegia sodalicia* cultuavam deuses com poderes transnacionais, isto é, que tinham poderes fora de sua terra natal.

Como afirmamos, a cultura religiosa da época em que Hb 4,14-16 foi escrito era, sobretudo, uma cultura herdada dos gregos. Burns (1993, p. 141) afirma a influência cultural e religiosa dos gregos sobre os romanos: “dos gregos, os romanos derivaram seu alfabeto, vários de seus conceitos religiosos e grande parte de sua arte e mitologia”. Assim, os romanos cultuavam deuses agrícolas, isto é, cada deus do panteão era responsável por um setor da agricultura: da chuva, da fertilidade, do sol, da colheita.¹¹⁹ Esses deuses normalmente habitavam rios, árvores, florestas, cavernas, montanhas etc. Uma vez que os deuses viviam sempre próximos dos humanos, tinham também a função de protegê-los. A relação com a agricultura se passava no mesmo nível, isto é, uma vez que já habitavam em elementos da natureza, ficava mais fácil para os deuses manipulá-los a favor dos homens ou prejudicando-os. Havia sacrifícios para apaziguar os deuses e merecer o seu beneplácito.

¹¹⁹ LIMA *et al.* (2002, p. 36) fazem o seguinte comentário sobre a religião e as divindades romanas: “Os romanos praticavam neste período um politeísmo naturalista, pois adoravam muitos deuses que não eram entidades abstratas e idealizadas, mas, sim, gênios (espíritos) que protegiam a família, o Estado e as colheitas, enfim, presidiam todos os atos da vida humana [...] Esta religião de camponeses, cujos atos giram em torno dos valores misteriosos e poderosos da terra e também de superstições. Invocavam Ceres, Baco, Silvano. Atribuíaam poderes sobrenaturais e divinos a seres estranhos. Acreditavam em presságios, em mau agouro, em catástrofes e no gasnar dos corvos. Eram grandes supersticiosos e viviam procurando proteção contra o mau olhado”.

1.4.6.2 O culto e o sacrifício no contexto do Império Romano

Em Hb 10,32-34 o autor escreve sobre o sofrimento que passaram os primeiros cristãos, inclusive sendo “apresentados como espetáculos, debaixo de injúrias e tribulações”. Além do sofrimento corporal, tinha também a expoliação dos bens materiais. Por outro lado, Hebreus faz referência o tempo todo a rituais sacrificiais, seja os do antigo culto, seja o novo e único sacrifício de Jesus que supera o primeiro. Nesse sentido veremos como se davam o culto e o sacrifício no contexto de Hebreus.

Conforme Stanbaugh e Balch (1996, p. 117) o ponto forte da prática religiosa é sempre o culto. Esse pode realizar-se em dois níveis: o público, do qual participa qualquer pessoa interessada, e o privado, do qual só podem participar as pessoas que pertencem ao grupo religioso, ficando proibida a participação de qualquer outra pessoa que não faça parte desse grupo.

No culto, seja ele público ou privado, a forma mais característica era sempre o sacrifício, que consistia em oferecer uma oferenda à divindade. Tal oferenda variava muito. Podia ser um animal (touro, cabra, ovelha, porco, pássaro) ou então alguma refeição, como um bolo, preparado e assado especialmente para ser ofertado. Outra forma muito comum era a de ofertar somente o incenso (STAMBAUGH; BALCH, 1996, p. 120).

O ritual do sacrifício era seguido pelas preces, com um rigoroso esquema de recitação, para não acontecer erros e tornar o sacrifício inválido.¹²⁰ Qualquer sílaba trocada pelo sacerdote poderia invalidar o sacrifício. Em razão disso daí então era necessário uma concentração muito grande e um esforço contínuo para que o sacrifício fosse devidamente válido e o sacerdote conseguisse o beneplácito da divindade a favor dos seres humanos.

1.4.6.3 As divindades no Império Romano

Conforme dissemos no item 1.4.6.1, o contexto de Hebreus é repleto de divindades. Assim, no âmbito do Império Romano, alguns imperadores eram considerados divindades e tinham seu próprio culto, com o ritual de sacrifício e

¹²⁰ Para melhor compreensão sobre a recitação da prece, consultar Oliveira (1979, p. 103-53).

adoração.¹²¹ Ao deus imperador oferecia-se, sobretudo, o incenso. Na perseguição às pessoas cristãs, essa era uma prática exigida como prova de lealdade ao imperador.¹²² Se o suspeito recusasse queimar incenso em sua honra, isso significaria deslealdade e, conseqüentemente, a reprovação da divindade do imperador; logo, a consequência era a tortura e a morte (STAMBAUGH; BALCH, 1996, p. 120).

Essa prática também é exercida por Plínio, procurador romano na Betúnia:

Como agente do império, sua função, no tocante à religião, é fazer as pessoas cristãs negarem a sua fé e prestarem culto de adoração ao imperador. [...] Quem persevera na fé cristã corre o risco de sofrer a morte. Foi sob esta ameaça que Plínio conseguiu que muitas pessoas abandonassem a fé cristã e adorassem outros deuses (RICHTER REIMER, 1995a, p. 47).

Dada à questão das grandes transposições demográficas realizadas pelo Império, como meio de subjugar os povos conquistados e submetidos à condição de escravidão, houve também junto com isso uma numerosa ‘importação’ dos cultos praticados nas mais diferentes partes de suas conquistas, mas, sobretudo, do Oriente. Assim afirma Dreher (1993, p.12) a esse respeito:

o ingresso dos cultos orientais na região do Mediterrâneo alcançou o seu ponto culminante, principalmente no século III. Da Frígia vieram os cultos de *Cibele*, a Grande Mãe, e de *Attis*; posteriormente deparamo-nos com os cultos de *Isis* e de *Osiris*, provenientes do Egito. Os *Baalis* da Síria, com os quais nos deparamos constantemente no Antigo Testamento, foram trazidos por soldados, comerciantes e escravos.

Como eram muitas as crenças praticadas no Império ou em seus novos territórios conquistados, já no final do primeiro século da era cristã, Dreher (1993, p.12), assegura que “o culto de Mithras penetrou no Império e [...] vindo a ser o grande concorrente da fé cristã. O dia do nascimento do deus Mithras é 25 de dezembro, data para a qual, mais tarde, o Imperador Constantino transferiu a festa do nascimento de Jesus”. Tal culto era praticado sobretudo pelos soldados do exército e teve sua origem na Ásia Menor. Dreher (1993, p.12) afirma que o mithratismo “partindo do dualismo persa, sofreu influência de elementos de outras

¹²¹ Aymard e Auboyer (1994, p. 62) afirmam que, a partir de Augusto, teve início o culto ao imperador e com isso são funções a ele atribuídas: “zelar pela construção, restauração e manutenção dos santuários. Em poucas palavras, seu nome de ‘Augusto’, tomando de empréstimo ao velho vocabulário religioso e, mais especialmente augural, garante a presença, nele, e a manifestação, por ele, de uma piedade – no sentido moderno da palavra, ao passo que o sentido de *pietas* é mais amplo – que assegura ao povo romano a benevolência da divindade: qualquer ofensa ao seu poder ou à sua pessoa atenta também contra a necessária boa ordem das coisas religiosas.” Os mesmos autores acrescentam: “[...] o Imperador é, com efeito, o *servator* ou *conservator* do Estado e dos romanos, mais ainda, de todo o gênero humano”.

¹²² Confira a citação de Plínio (*apud* WENGST, 1991, p. 75), no item 1.5.6.

religiões persas e de religiões caldéias. Era o Culto que atraía mais os homens, enquanto as mulheres encontravam sua identidade no culto de Cibele e de Isis”.

Nessa prática religiosa havia um ritual a ser seguido:

tais cultos também tinham ceias sacrais e ritos semelhantes ao batismo cristão, através dos quais prometiam o renascimento, vida nova, perdão dos pecados e imortalidade. Fator importante para alcançar a salvação era, nesses cultos, a ascese, a mortificação, que ia desde a negativa de consumir determinados alimentos até a castração ou promessa de eterna virgindade (DREHER, 1993, p.13).

O culto a Jesus Cristo como divindade foi proibido desde muito cedo pelo Império Romano. Cláudio, em 49, expulsou os judeus de Roma, confundindo-os com os seguidores de Cristo.¹²³ Nero, depois de acusá-los pelo incêndio de Roma, “baixou um edito imperial proclamando crime e punindo com a morte o fato de ser cristão. Assim sendo, a decisão de Nero abre um dos mais sinistros capítulos da longa e rica história da intolerância religiosa” (AYMARD; AUBOYER, 1994, p. 201).

Se, de um lado, o cristianismo era perseguido, do outro, era permitido cultuar algumas divindades mistericas como Demeter e Perséfone, que tinham até um ritual próprio, incluindo a iniciação, um banho no mar, um exame de pureza moral e uma procissão de Atenas até Elêusis (STAMBAUGH; BALCH, 1996, p. 121-6). No final do século I, o culto a elas também foi proibido sob o governo de Domiciano.¹²⁴

No contexto judaico, a prática do culto era dedicada somente a lahweh. Por lei, na *Torah*, era expressamente proibido o culto a qualquer outra divindade. A prática religiosa dos judeus consistia, sobretudo, em oferecer sacrifícios no Templo de Jerusalém, na leitura da *Torah* nas sinagogas e no cumprimento diário de suas prescrições. Normalmente os imperadores romanos não entravam em conflito com os judeus por questões religiosas, salvo quando um imperador queria obrigá-los ao culto de sua pessoa ou de algum antecessor, bem como invasões, roubos e rapina em seus lugares sagrados.

Os judeu-cristãos ou simplesmente cristãos cultuavam a Jesus como o Messias. Seu culto consistia desde o início em reuniões nas sinagogas judaicas, em casas de famílias ou em outros lugares como catacumbas. O ritual consistia na leitura da Sagrada Escritura, e em narrações orais dos acontecimentos da época de

¹²³ Confira sobre esse assunto na citação de Tácito no item 1.4.2.

¹²⁴ Mesters e Orofino (1995, p. 43), comentando a questão religiosa no Império Romano, afirmam: “depois do ano 70, muitas doutrinas e religiões diferentes, tanto gnósticas como mistericas, começam a invadir o Império Romano [...] Separados dos judeus, os cristãos tornam-se alvo de perseguições cada vez mais fortes por parte do Império Romano. No fim do primeiro século, sob o governo de Domiciano, junto com outros cultos mistericos, eles são declarados *religio illicita*.”

Jesus, sobretudo antes de surgirem os primeiros textos escritos do NT e, finalmente, na celebração da ceia eucarística.¹²⁵ Esse culto era considerado subversivo no Império. Por essa mesma razão foi duramente combatido e perseguido, fazendo inúmeros mártires por toda a extensão do Império.¹²⁶

A principal razão para a perseguição dos cristãos, por parte do Império, pode ser a infidelidade deles em relação ao que o Império queria submetê-los, uma vez que o culto ao imperador era, em certos momentos, obrigatório. A não obediência a isso era sinônimo de infidelidade. Ademais, ao imperador eram atribuídos títulos que os cristãos só atribuíam a Jesus Cristo. O imperador era frequentemente descrito na literatura da época, como: ‘deus’, ‘Pai e guardião do gênero humano’, ‘deus na terra’, e ‘senhor e deus’.¹²⁷

Concluindo o assunto do contexto em que surgiu Hebreus, afirmamos que a questão religiosa no Império Romano era bastante diversificada em relação às divindades, incluindo, em seu panteão, até mesmo alguns imperadores. Havia muitos Templos espalhados por todo o território imperial, onde se cultuavam suas divindades. Embora o cristianismo tenha sido duramente perseguido e combatido, mesmo assim as forças imperiais não foram fortes o suficiente para suprimi-lo. As comunidades cristãs souberam ser resistentes o bastante para vencerem as perseguições e seguirem fortalecendo-se nas mais diferentes partes do Império. Reiteramos que Hebreus é resultado dessa vivência de fé das pessoas que passavam por essas experiências de perseguição. Ela é um dos textos mais bem elaborados e estruturados de todo o NT, pois seu autor conhecia muito bem o texto da Septuaginta e dele fez bom uso ao redigir Hebreus, visto que este está repleto de citações advindas dela. A educação e a cultura em geral constituem-se elementos de destaque nesse contexto, pois a perícopé que estamos analisando demonstra o elevado grau de domínio que seu autor possuía da língua grega,¹²⁸ colocando-a entre os textos neotestamentários de melhor composição, uma vez que seu autor

¹²⁵ Em 1Cor 11, 17-34, Paulo faz uma exortação à prática errada que os coríntios tinham em celebrar a eucaristia.

¹²⁶ Veja maiores informações no item 1.4.2, quando abordamos sobre o imperador Nero. Ali citamos Tácito, que trata muito bem essa questão das perseguições cristãs.

¹²⁷ Veja Horácio [s.i.] (*apud* WENGST, 1991, p. 72).

¹²⁸ Koester (2005a, p. 118-9), comentando sobre a redação desse texto, afirma: “a Epístola aos Hebreus tem mais afinidades com a prosa ática do que com qualquer outra obra do Novo Testamento. A periodização engenhosa e a construção hipotáctica de suas orações revelam que o seu autor tivera uma boa educação literária, apesar do empregar palavras que um aticista rígido rejeitaria”.

usou muito bem os recursos dessa língua. A questão religiosa no contexto de Hebreus é bastante complexa. Ao mesmo tempo em que havia certa liberdade religiosa para alguns cultos, os(as) cristãos(ãs) eram perseguidos(as) e torturados(as), às vezes até submetidos aos piores suplícios. Além disso, os cristãos eram incentivados a apostatar e a oferecer culto às divindades do Império, inclusive para a pessoa do próprio imperador. Uma abordagem mais completa do conteúdo desse texto constitui o específico do próximo tópico de nossa análise.

1.5 ANÁLISE LINGUÍSTICO-SEMÂNTICA DO TEXTO: CONTEÚDO

Numa ótica sociopolítico e religiosa, Hebreus 4,14-16 apontará sobretudo para a função política do sumo sacerdote. Quando tratarmos das camadas do texto, destacamos que, entre outras funções, o sumo sacerdote era também o chefe do Sinédrio (Mt 26,59; Mc 14,55). Portanto, ele era o chefe do principal instrumento de poder que os judeus tinham em suas mãos.¹²⁹ O poder político de governar propriamente dito era do Império Romano, exercido por governadores ou procuradores.

O sumo sacerdote exercia sobre o povo judeu um poder sem medidas, porque, ao mesmo tempo, ele era o chefe religioso do culto e também do poder político perante os governadores romanos que governavam a Palestina em nome do imperador.¹³⁰ Além do mais, ele exercia também um forte poder econômico embutido na dimensão religiosa do sacrifício.¹³¹

Todo sumo sacerdote devia oferecer sacrifícios pelos seus próprios pecados e também pelos do povo (Hb 5,3). Cada sacrifício só podia ser oferecido com a apresentação de oferendas que tinham de ser adquiridas no próprio Templo. Quanto maior fosse o pecado, maior deveria ser a oferenda do sacrifício. Quanto mais rico, mais custava a oferenda (carneiro ou touro). Se fosse pobre, poderia ser uma oferenda menor (pombas ou rolas).¹³²

¹²⁹ Veja a citação de Coenen e Brawn (2000, p. 2183) no item 1.5.2.1, onde ele escreve sobre as funções do sumo sacerdote no tempo de Jesus.

¹³⁰ Nesta época, a indicação do sumo sacerdote estava nas mãos do imperador, que nomeava e depunha o sumo sacerdote de acordo com a conveniência do momento. Veja mais informações sobre esse assunto em Eusébio de Cesareia (2000, p. 62).

¹³¹ Veja maiores informações em Jeremias (1983, p. 108-23), em que o autor faz uma longa exposição sobre as funções e os privilégios do sumo sacerdote. Veja também Vonhoye (2006, p. 51-62).

¹³² Esse contraste no sacrifício aparece bem claro na apresentação de Jesus no Templo, como sacrifício de resgate do primogênito, em Lc 2,24, baseado em Lv 12, 8.

Dessa maneira é perceptível a distinção econômica que o sistema religioso judaico, por meio dos sacerdotes, impunha ao povo para receber o perdão. Se a pessoa possuísse mais bens econômicos ela tinha que realizar uma oferenda de maior valor, se não o tivesse, ela poderia ofertar uma de menor valor, como no caso, pombas ou rolas.

1.5.1 Análise Linguístico-Sintática

A análise linguístico-sintática tem por finalidade criticar o aspecto propriamente linguístico que compõe o texto que está sendo estudado.¹³³ Assim, passaremos a examinar a perícopes de Hb 4,14-16 nessa perspectiva.

1.5.1.1 Características linguístico-sintáticas do texto

A principal característica observada no texto decorre de seu estilo discursivo. Para tanto, o autor usou bem os recursos linguísticos que teve à sua disposição. O texto é uma perícopes composta por três versículos. Sua extensão não é ampla, mas, mesmo assim, o autor explorou de forma bastante ampla o léxico que a língua grega lhe proporcionou.

1.5.1.2 Léxico

O autor de Hebreus, fazendo um bom uso da língua grega, utilizou um total de cinquenta vocábulos para a composição da perícopes de Hb 4,14-16.¹³⁴ É importante ressaltar, porém, que alguns desses vocábulos estão repetidos por, pelo menos, uma vez. Tal é o caso de substantivos que aparecerão repetidos no decorrer do texto: “*archieús mega*” / “sumo sacerdote”; “*cháris*” / “graça”. Ademais, as preposições figuradas na redação da perícopes também repetem: “*kata*” / “não pôde”. Ainda se repetem verbos, artigos e conjunções.

¹³³ Acerca dessa definição, veja Egger (1994, p. 74-89) e também Wegner (1998, p. 84-121).

¹³⁴ Esse número foi alcançado a partir de uma contagem dos vocábulos no texto grego, que, dado às características próprias de uma língua, pode ser mais resumida ou extensa que outra.

1.5.1.3 Categorias e formas gramaticais

O autor de Hebreus usa o verbo na forma de particípio, logo no início da perícopa. Assim, em Hb 4,14, já aparece o verbo no tempo particípio: “*échontes*” / “tendo”.

O texto é enriquecido com três das dezenove preposições gregas, sendo que uma delas que está repetida no decorrer da perícopa: “*katá*” / “segundo” - está presente duas vezes em Hb 4,15. Ademais, aparecem outras duas preposições: “*metá*” / “depois de”, em Hb 4,16, e “*eis*” / “para”, em Hb 4,16.

Os substantivos que aparecem na composição de Hb 4,14-16 são: “*archieús*” / “sumo sacerdote” (duas vezes em Hb 4,14.15). Depois temos: “*uranós*” / “céu” (Hb 4,14); “*Theós*” / “Deus” (Hb 4,14); “*Iesus*” / “Jesus” (Hb 4,14); “*uiós*” / “filho” (Hb 4,14); “*hamartia*” / “pecado” (Hb 4,15).

1.5.1.4 Conexão entre vocábulos e frases

Para conectar as frases de Hb 4,14-16, o autor recorre ao uso de artigos e conjunções. Os artigos figuram sete vezes, mas repetem conforme as declinações: “os, as” / “*tous*”; “o, a” / “*ton*”; “do, da” / “*tou*”; “do, da” / “*tes*” (nesta conjugação figura duas vezes); “aos, às” / “*tais*”; “ao, à” / “*to*”. As conjunções usadas são cinco: “portanto” / “*oun*”; “porém” / “*dé*”; “nem, não” / “*kaí*”; “com efeito” / “*gár*”; “para que, a fim de que” / “*hína*”.

1.5.1.5 Características estilísticas

Nessa análise, é importante perceber ainda que o texto possui uma lítote,¹³⁵ isto é, uma afirmação pela negação, ou seja, em Hb 4,15, encontramos: “não temos, pois, um sumo sacerdote que não pôde compadecer-se”. Nesse sentido, o autor está afirmando que: “temos pois um sumo sacerdote, que pôde compadecer-se.”

Há também a presença de hipérbato, isto é, o recurso de iniciar frases diretamente com verbos para chamar a atenção do leitor. Com o uso desse recurso, o que aparece primeiro não é o sujeito, mas a ação verbal. O autor inicia e encerra o

¹³⁵ Sobre lítote, hipérbato e merisma veja Egger (1994, p. 78-9).

texto fazendo uso desse recurso. Em Hb 4,14 consta: “tendo portanto...” / *échontes*.¹³⁶ Ademais, a primeira frase de Hb 4,16 é também iniciada por hipérbato: “aproximemo-nos”.

O autor usa o merisma, ou seja, recurso de enquadramento do texto, pois o verbo “ter” conjugado no particípio (tendo) está enquadrando o texto, uma vez que é a palavra que abre e fecha a composição. Além do mais, o substantivo “sumo sacerdote” também tem essa mesma função, uma vez que está presente em Hb 4,14 e em Hb 5,10. Aqui precisamos ter em conta que o texto grego está escrito numa forma de períclope maior, indo até Hb 5,10; por isso, o autor o enquadra nesse último versículo.

1.5.2 Análise Semântica das Camadas e Fontes de Hb 4,14-16

Verificamos, na composição de Hb 4,14-16, a presença de vocábulos que dão ao texto um significado próprio, mas que merecem uma análise mais profunda por serem termos que também aparecem, na sua maioria, em outras partes do NT. A análise desses termos ajudará numa melhor compreensão do texto, bem como do propósito do autor da Carta. Dessa forma, seguirão no item 1.5.2.1 os conceitos dos principais termos.

1.5.2.1 *Archyereús* / “sumo sacerdote”¹³⁷

A palavra *archyereús* / “sumo sacerdote” aparece muitas vezes nos quatro evangelhos, em Atos e também em Hebreus (duas vezes em Hb 4,14.15).¹³⁸ Basicamente em todas elas o termo é traduzido por duas expressões: a) chefe dos sacerdotes; b) o sumo sacerdote como tal. Não existe qualquer variação de significado entre uma passagem e outra. Em todas as vezes que ela aparece está referindo-se ao cargo político-religioso que ocupa o sumo sacerdote.

¹³⁶ Veja sobre os verbos no particípio, no item 1.5.1.3, Categorias e formas gramaticais, onde tratamos desse assunto.

¹³⁷ Estudo realizado a partir de Vanhoye (2001, p. 121-6), Vanhoye (2006, p. 119-52). Stoeger (1988, p. 1016-27), Jeremias (1983, p. 208-23), Fransen (1987, p. 114-26) e Léon-Dufour (1977, p. 923-31).

¹³⁸ Coenen e Brown (2000, p. 2180-91) asseguram que o termo sumo sacerdote “ocorre somente nos evangelhos (Mt, 25 vezes; Mc, 22; Lc, 15; Jo, 22), em Atos (22 vezes) e em Hebreus (17 vezes). Vanhoye (2001, p. 121-6), Vanhoye (2006, p. 119-52). Stoeger (1988, p. 1016-27), Fransen (1987, p. 114-26) e Léon-Dufour (1977, p. 923-31).

Na história de Israel, o sumo sacerdote aparece como tal no período pós-exílico, indicando que sua existência esteja ligada a funções políticas dessa época. O encargo de sumo sacerdote era decidido por hereditariedade, isto é, por descendência familiar. Assim, a família de Sadoc ocupou o cargo de sumo sacerdote até o ano 175 a.C.,¹³⁹ que, por sua vez, tinha iniciado desde os tempos davídicos (2Sm 8,17; 20, 25).

O sumo sacerdote tinha como principal função oferecer o sacrifício da reconciliação no dia da grande festa da Reconciliação.¹⁴⁰ Cabia ao sumo sacerdote entrar, uma vez por ano, no Santo dos Santos e oferecer esse sacrifício. Conforme Coenen e Brown (2000, p. 2183), as principais funções do sumo sacerdote na época de Jesus são:

no tempo de Jesus, o sumo sacerdote era o representante mais alto do povo. Mediante a sua investidura nas vestes magníficas de oito partes (Êx 28), recebia a santidade permanente (At 23, 4-5). Cada parte das suas vestes levava consigo poder expiador para pecados específicos. A morte do sumo sacerdote era a ocasião da libertação dos homicidas na cidade de refúgio (Nm 35). O sumo sacerdote podia arrogar a si a oferta do sacrifício a qualquer tempo; tinha a primeira escolha das partes do sacrifício, a liderança dos sacerdotes, e o assento principal no Sinédrio (Concílio). Sua tarefa maior era absolver a comunidade no dia da Expição (Lv 16 Mishnah Yoma). Os preceitos para a pureza e o casamento do sumo sacerdote eram de rigor excepcional (Lv 21, 10). O plural denota os detentores dos cargos sumo sacerdotais: o cargo principal do Templo, os chefes das divisões semanais e diárias, os guardas do Templo e os tesoureiros.

O autor de Hebreus atribuiu essa função de sumo sacerdote a Jesus Cristo. Jesus não era da tribo sacerdotal de Levi, porém, o que o autor faz é uma profunda teologia do acontecimento do Gólgota, concluindo que a morte de Jesus foi o único sacrifício capaz de reconciliar o ser humano com Deus, portanto, um sacrifício sacerdotal, isto é, o sacrifício da reconciliação (Hb 7,27; 9,12.15).

É importante ressaltar que o cargo de sumo sacerdote também sofreu fortes influências políticas, sobretudo quando a família sacerdotal de Sadoc foi sucedida por indicações dos reis da Síria, portanto, fora da linhagem sacerdotal e étnica religiosa (BORN, 1987, p. 1354). Nesse caso, o cargo passou a ser assumido por alguém indicado pelo governo secular. Dessa forma, Antíoco Epífanes nomeou Jason (175-172 a.C.) o último sumo sacerdote da casa de Sadoc. Sucederam a Jason os sumos sacerdotes indicados pelos reis selêucidas até o ano de 153 a.C. Esses foram substituídos pelos asmoneus, que permaneceram no cargo até o ano

¹³⁹Jeremias (1983, p. 511) traz uma tabela dos sumos sacerdotes desde os tempos de Simão, o Justo, no ano 200 a.C. até Pinhas de Habta, no ano 70.

37 a.C. Dessa época em diante, o sumo sacerdote assumiu cada vez mais funções políticas sob a influência dos Herodes e do governo romano; só ficava atrás do imperador e do governador, pois era escolhido e deposto pelos imperadores. Assim, o sumo sacerdote passou a ser a pessoa de maior importância na Palestina no período pós-exílico. Ele assumiu a presidência do Sinédrio, que julgava as causas conflituosas em relação a questões religiosas e culturais judaicas, e passou a ser o principal representante do povo diante dos funcionários do governo romano que dominava a Palestina, além de ser o principal chefe do culto (JEREMIAS, 1983, p. 208).

Hebreus 4,14-16 não narra sobre o sumo sacerdote em relação aos ofícios exercidos no Templo de Jerusalém, mas do próprio Jesus, que foi elevado a essa condição porque sua oferenda, isto é, o sacrifício de si mesmo, foi agradável a Deus, portanto, foi perfeita, com isso, foi constituído sumo sacerdote, segundo a ordem de Melquisedec. Seu sacerdócio é desempenhado, sobretudo no santuário celestial, junto do trono da graça. As funções políticas ligadas ao cargo de sumo sacerdote e exercidas no Templo parecem não ter importância para o autor de Hebreus, já que não as menciona. Na exortação para permanecerem firmes na fé, o autor ressalta que temos um sumo sacerdote diferente do antigo, pois Jesus penetrou os céus, e não precisa oferecer sacrifícios por si mesmo, pois não pecou. Por essa mesma razão, esse novo sumo sacerdote é compadecido das pessoas fracas e pecadoras.

1.5.2.2 *Astheneía* / “fraquezas”¹⁴¹

Astheneíais / “fraquezas”, em Hb 4,15, como vimos no item 1.4.1.2, reflete o ambiente social em que está inserido, isto é, o vocábulo “fraquezas” aqui está diretamente ligado à situação em que os judeu-cristãos estão passando, sobretudo a perseguição pelos romanos. Dessa forma, o sentido é completado com “boétheia”, ou seja, o povo precisa de “socorro” oportunamente.

1.5.2.3 *Boétheia* / “Socorro oportuno”¹⁴²

O termo *Boétheia* / Socorro oportuno significa, em Hb 4,16, tudo aquilo que

¹⁴¹ A análise desses termos foi realizada também no item 1.4.1.2.

¹⁴² A análise desses termos foi realizada também no item 1.4.1.2

Jesus, o sumo sacerdote pôde e pode fazer por aqueles que se aproximarem dele. É importante relembrarmos que os cristãos estão em meio a acirradas perseguições por parte dos romanos. Logo se conclui que Jesus, o sumo sacerdote compadecido das pessoas fracas, oferece seu “socorro oportuno”.

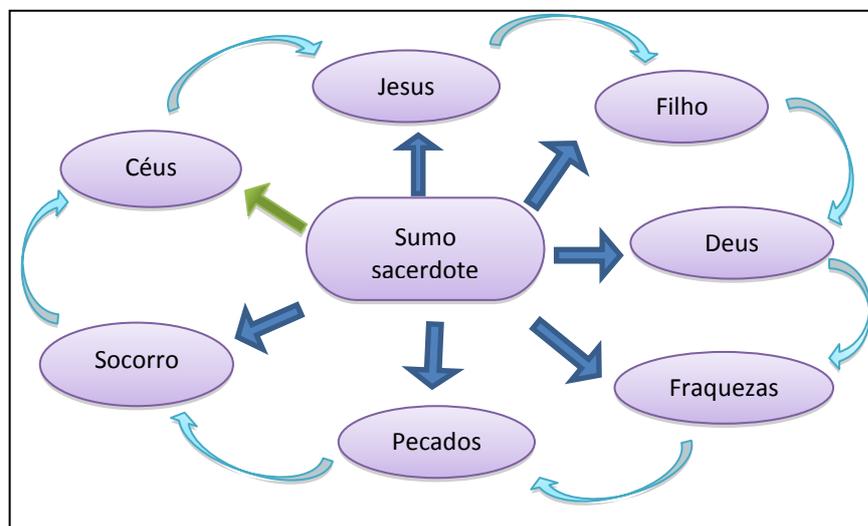
1.5.2.4 *Diérchomai* / “penetrar”

Em Hb 4,14 o autor usa o *dielelytota*, que não indica uma ação de percorrer de cá para lá, mas de penetrar os céus. Com essa ação, o Cristo chega junto ao trono do Altíssimo, e aí está sentado à sua direita. Isso significa que Jesus permanece aí, não vai além, não segue para outra parte. Hebreus usa este verbo *dielelytota* / *diercomai* apenas nessa passagem (Hb 4,14). Além do mais, todas as outras variações desse verbo nos textos do NT têm um significado absolutamente distinto desse utilizado em Hebreus (ANEXO A).

1.5.3 Campo Semântico

O campo semântico ajuda na compreensão do texto, pois com esse estudo percebemos, no próprio texto, quais são as palavras-chave que compõem o texto e, sobretudo, a relação que têm entre si. Apresentaremos a seguir um esquema incluindo os principais lexemas de Hb 4,14-16:

Figura 1 – Termos que compõem o campo semântico



Observando a figura 1, notamos verbos que representam movimento no decorrer do texto como, por exemplo, “penetrar” (Hb 4,14) e “aproximar” (Hb 4,16). Na forma de participípio, que representa uma ação passiva do sujeito, encontramos *Échontes* / “tendo”. Percebemos ainda outros verbos: conservar, ter, poder, compadecer, achar e receber.

Os substantivos que representam pessoas são sumo sacerdote, Jesus, Filho, Deus. Outros substantivos que não representam as pessoas descritas acima, mas que estão diretamente ligados a elas, são: céus, profissão, fé, fraquezas, semelhança, pecado, confiança, trono, graça, misericórdia, socorro.

Por causa da impossibilidade de montar uma figura do campo semântico, apresentaremos a seguir uma análise do principal lexema do texto e as devidas relações existentes com ele. O substantivo “sumo sacerdote” forma um campo semântico em torno do qual se ligam pelo menos nove relações estabelecidas com outros campos: céus; Jesus, Filho; Deus; fraquezas; pecado, trono, graça e socorro. As relações existentes são: sumo sacerdote (1) que penetrou o céu (2) é Jesus (3) o Filho (4) de Deus (5) é compadecido das fraquezas (6), sem pecado (7) e está no trono (8) da graça (9).

Podemos concluir que Hb 4,14-16 foi escrito de uma só vez juntamente com todo o restante da Carta, com exceção de Hb 13,9.22-25, que faz parte de um bilhete que foi acrescentado ao final do texto. Seu contexto histórico social é o Império Romano, mais especificamente sob o governo do Imperador Nero, na segunda metade da década de 60. A tradição eclesial, sobretudo na pessoa de Tertuliano, aponta Barnabé como o autor de Hebreus. Nós, porém, preferimos deixar aberta essa questão, pois as discussões são várias, mas todas elas chegam a conclusões muito mais pessoais do que evidenciando com clareza a autoria de Hebreus. Também em nossa opinião ela foi enviada primeiramente para a igreja doméstica da casa de Priscila e Áquila, em Roma, pois o uso que Clemente Romano faz dela em sua primeira Carta aos Coríntios dá base para assegurar que oficialmente foi em Roma que se teve conhecimento de Hebreus.

Esse é um dos escritos mais bem elaborados de todo o NT. Seu autor usou um bom e variado vocabulário, bem como recursos linguísticos que dão ao texto um significado particular. Na semântica da perícopa em questão, não é difícil constatarmos que o lexema de maior relevância é o substantivo sumo sacerdote, pois é em torno dele que todos os outros lexemas vão girar formando com ele a

trama de toda a perícopé. Em um contexto em que o sumo sacerdote ligado ao Templo já não respondia mais às necessidades do povo, pois a própria estrutura de distanciamento e de exercício de suas funções o obrigava a tais atitudes. Ressaltamos também que nesse caso o povo não o via como uma figura simpática. Por outro lado, Jesus, que em nenhum momento usurpou para si esta nomenclatura, exerce, no meio do povo, funções sacerdotais: perdoa pecados, impõe as mãos. Passaremos à análise da ressurreição que constitui o conteúdo temático do próximo capítulo.

2 CONCEPÇÃO DE ALMA E RESSURREIÇÃO NO CONTEXTO DE HEBREUS

Depois da abordagem dos aspectos históricos-exegéticos desenvolvida no capítulo anterior, achamos necessário tratar agora da concepção de alma e ressurreição no contexto de Hebreus. Nossa tese é que a ressurreição é o pressuposto para a ascensão do Senhor que “penetrou os céus” em Hb 4,14-16. Partiremos do conceito de alma no mundo helenístico, contexto de Hebreus, para depois chegarmos à concepção de ressurreição no judaísmo. Essa opção encontra sua justificativa no pensamento de Baumert (1999, p. 231): “se no âmbito das línguas indo-germânicas há, desde o início, certos traços em comum, para nós isso é ainda mais forte por ser o pensamento ocidental fortemente influenciado pelo pensamento grego”. Por essa razão, precisamos tratar da concepção de alma no pensamento grego, para depois chegar à profissão de fé na ressurreição do corpo no pensamento semítico.

É de conhecimento do ser humano que todos os seres vivos morrem: os microrganismos, as bactérias, os biomas, enfim, os animais e os vegetais. Todos os seres vivos têm um ciclo vital e, cedo ou tarde, acabam morrendo. Porém, entre os seres vivos, estão os humanos, que se destacam dos demais pela capacidade de instituir e interpretar os elementos simbólicos que vão dando sentido à própria condição de ser humano. A capacidade de interpretação simbólica o tornou diferente dos demais seres vivos. É por meio dela que ele pôde ser um animal transcendental e construir ou adquirir para si mesmo elementos simbólicos.¹⁴³

Quando escrevemos de ser humano, é sempre preciso contextualizá-lo, pois a história é sempre dinâmica. Não devemos pensar que, na origem de nossa existência, já tivéssemos a forma de pensar e conceber a historicidade que temos nos dias atuais. É importante considerarmos todos os processos evolutivos, os passos dados em cada momento da evolução não só do ser humano, mas de todo o ecossistema. No entanto, os limites desta pesquisa não permitirão seguir com essa exploração.

A compreensão de boa parte da humanidade é que, ao morrer, o corpo de todas as pessoas será sepultado ou cremado, mas uma dimensão de seu ser, a alma, irá ressuscitar. Porém, esse grau de consciência não esteve sempre presente

¹⁴³ Veja em Eco (1997, p. 7-20) como o autor descreve a construção do processo simbólico.

na vida das pessoas. Dessa forma, antes de tratar da questão da ressurreição propriamente dita, precisamos acompanhar como se deu esse processo com o ser humano, para que pudesse chegar a essa concepção de que, ao morrer, algo passaria com ele diferente de outros animais em função dos seus sentimentos, seu simbolismo e sua racionalidade. O que hoje compreendemos por ressurreição é resultado de um longo processo evolutivo na consciência do humano, e por meio da consciência ele pôde alcançar a transcendência.

Brown e Coenen (2000, p. 2076) afirmam que são empregados dois grupos de palavras para descrever a ressurreição, sobretudo no NT. O primeiro está ligado a *anístemi*, o segundo está ligado a *egeiro*.¹⁴⁴ No entanto, esses autores abordam primeiro a compreensão da alma no mundo grego antigo para depois descrevê-la a partir da concepção semítica, tendo presente a ressurreição. Assim, eles analisam alguns termos usados na literatura grega, indicando que a pessoa é possuidora de uma alma imortal. Posteriormente, fazem uma abordagem na literatura bíblica pré-exílica, mas não encontram aí indicativos que apontem para o sentido da ressurreição. Essa concepção nasce de forma elementar com os textos dos salmos, ganhando vitalidade na literatura apocalíptica, sobretudo a que compõe os textos intertestamentários. Segundo Russell (2008, p.149), “a literatura apocalíptica serve, em muitos sentidos, como uma ponte entre o Antigo e o Novo Testamentos, e isso talvez não possa ser mais claramente demonstrado do que na crença concernente à vida após a morte”. No entanto, no período da vida de Jesus, a comunidade judaica na Palestina não tinha uma concepção unânime da ressurreição. Antes de adentrarmos na análise que Brown e Coenen (2000, p. 2055-105) fazem sobre a ressurreição, é importante abordarmos sobre o conceito de alma e de sua imortalidade, bem como o despertar da humanidade diante da morte de seus semelhantes, buscando conhecer seu próprio futuro pós-morte. Passaremos a analisar como se deram esses processos em que o ser humano tomou consciência de que ele possui uma alma imortal e como se formou sua esperança na ressurreição.

¹⁴⁴Apresentamos os termos derivados de *Anistémi* usados no NT com as suas respectivas conotações: *anástasis*, “ressurreição”; *exanastasis*, “ressurreição”; *anístemi*, “levantar” - no intransitivo, “levantar-se”; *anazaó*, “voltar à vida”.

2.1 A INUMAÇÃO DO CADÁVER: ASPECTOS HISTÓRICOS

Nossa intenção nesta pesquisa não é investigar a origem da inumação ou as principais razões que levaram o ser humano a inumar os cadáveres de seus semelhantes. Nossa análise assume a perspectiva de que a inumação acontece porque o ser humano em sua alma esperava suceder algo com a alma dele no além-túmulo. Segundo a afirmação de Guthrie (1992, p. 187), “indubitavelmente a crença de uma pessoa acerca da vida além-túmulo afeta a sua atitude para com a morte”. Também Richter Reimer (2009, p. 104) afirma que:

para a religiosidade judaico-cristã, destaque-se o aspecto que enterrar os corpos na terra virgem está ligado com a fé na ressurreição do corpo, bem como à ritualização do mito original de que a pessoa foi formada do pó da terra e ao pó deverá retornar.

Nesse sentido, há uma pergunta inicial a ser feita quando o ser humano adquiriu a ideia que possuía uma alma imortal, embora vendo que o corpo era mortal e que sofria a decomposição no túmulo?¹⁴⁵ Como manter a fé na ressurreição do corpo e acreditar que a alma não morria com o corpo e ficava aguardando o tempo da ressurreição? Para responder tais perguntas devemos levar em conta que o transcorrer de algumas centenas de anos de evolução do ser humano até chegar ao grau de consciência de que ele era distinto dos outros animais o eleva e o destaca dos demais.

O ser humano se percebe diferente dos outros, pois é capaz de se perceber sentimental na hora da morte (SILVA, 2009, p. 93). Segundo Ohlig (2006, p.11), a realidade da morte é expressa por meio de mitos e ritos tanto religiosos quanto fúnebres:

[...] em todas as religiões a perspectiva da morte desempenha um papel central, não se pode atribuir um sentido ao ser humano se nele a morte não tiver sido integrada e de certo modo ‘superada’. Esta esperança exprime-se através dos mitos e do acompanhamento ritual no sepultamento dos mortos,

¹⁴⁵ Comentando a concepção grega do homem composto de corpo e alma, Guthrie (1992, p. 185) afirma que “esta idéia como coisa distinta de ressurreição do corpo é essencialmente grega, expressa, por exemplo, em Platão. Ela surgiu, em parte, da crença de que o corpo, sendo matéria, era maligno e, portanto, mortal. De acordo com esta opinião, todas as pessoas são essencialmente imortais em suas almas, mas não em seus corpos”. Também Moltmann (2006, p. 76) informa que “cada mulher e cada ser humano é uma unidade de corpo e alma, na existência humana espírito e natureza estão inseparavelmente unidos”. Logo, podemos concluir que corpo e alma não são duas realidades antagônicas, mas, sim, uma única realidade dual. Portanto, ressuscita não só o espírito isoladamente, mas também a natureza corpórea, isto é, corpo espiritualizado.

em religiões mais evoluídas também através das normas éticas que a perspectiva da morte impõe à vida.¹⁴⁶

De outro lado, Lira (2011, p. 92) afirma que:

os ritos fúnebres antigos expressavam a ideia de que, no momento em que se enterrava o corpo, enterrava-o juntamente com a vida (a alma). Essa crença é a causa de algumas práticas religiosas, tais como: a) escrever nos epitáfios que a pessoa jazia em uma sepultura; b) respeitar e fazer cultos sacrificiais, imolações (de cavalos e escravos), e libações junto ao túmulo; c) oferecer armas, roupas, objetos, escravos, cavalos (imolados) etc. no sepultamento. Em suma, era necessário alimentar o morto, saciar sua sede, lembrar de seu nome, cultuá-lo. Tudo isso representava uma forma de suprir suas necessidades: o vinho para saciar a sede, os manjares para saciar a fome etc.

Essas informações nos mostram que os vivos acreditavam que os mortos continuavam, de alguma forma, também vivos, ou seja, que tinham as mesmas necessidades de antes. Portanto, foi diante da morte que o ser humano interrogou por sua vida, ou melhor, por sua existência. “O ser humano é o único ser vivo que tem conhecimento de sua própria morte. E mais: para ele a morte constitui a mais certa de todas as perspectivas” (OHLIG, 2006, p.10). Também Richter Reimer (2010, p. 34) afirma que “a morte, representada nas inscrições e imagens tumbárias cristãs antigas, é lugar de esperança, e é por meio da ‘morte vivida’ que se reconstrói fragmentos da história da vida de quem morreu”. O ser humano, vendo seu semelhante morto, foi capaz de perguntar se tudo terminava no túmulo ou se sua vida continuaria de alguma forma depois da morte. Assim, assegura Ohlig (2006, p.10): “ela [a morte] sempre foi sentida como uma ameaça total por acarretar consigo a separação definitiva de pessoas amadas ou então o final da própria vida. A morte questiona o sentido da existência humana”. Escrevendo sobre a temática da morte e do pós-morte, Richter Reimer (2009, p. 102) descreve que “o tema da morte e pós-morte, junto com os rituais funerários, expressa uma grande e importante diversidade de experiências e informações que comunicam por meio de monumentos tumbários, objetos, escrita epigráfica e imagens”. Esses registros nos garantem a grande preocupação do ser humano com o tema da morte e de uma possível vida no além-túmulo.

Conforme Silva (2009, p. 93), primeiro devemos supor que veio o costume de inumação dos cadáveres e que só bem mais tarde se passou ao processo de

¹⁴⁶ Ohlig (2006, p. 11) afirma ainda que: “nos primeiros tempos a religião só pode haver-se manifestado por meio de práticas rudimentares (ritos, danças, comportamentos), que ao longo de todos estes períodos não deixaram qualquer vestígio”.

velórios antes de proceder ao sepultamento.¹⁴⁷ Alguns achados arqueológicos mostram que “os mortos eram quase sempre sepultados na direção Leste-Oeste (o “eixo da vida”), muitas vezes em posição fetal (retorno ao numinoso seio da mãe-terra para fins de um novo nascimento?)” (OHLIG, 2006, p.12).¹⁴⁸ Nesse sentido, é possível perceber que já existe uma esperança de que algo vai acontecer depois da morte, embora não seja ainda possível apontar para a ressurreição no sentido cristão.

A compreensão de uma alma imortal, que não ficaria presa ao cadáver e conseqüentemente encerrada para sempre na sepultura, deve estar estritamente ligada à concepção de eternidade (SILVA, 2009, p. 192).¹⁴⁹ Em algumas sepulturas foram encontradas “oferendas fúnebres (vasos com alimentos, ocre, enfeites para as mulheres e armas para os homens) [que] só fazem sentido se a nova vida for imaginada como semelhante à vida anterior” (OHLIG, 2006, p.14). Dessa maneira, a imaginação das pessoas passa pela dimensão de que o morto despertaria para continuar a sequência da mesma vida, mas, agora, no além-túmulo. Porém, o tipo de oferendas indica que seria uma vida semelhante à atual, pois o morto despertado continuaria tendo as mesmas necessidades que tinha antes de morrer.

Além da variedade de oferendas colocadas nos sepulcros, conforme Ohlig (2006, p.14), “em muitas culturas neolíticas são encontrados nos túmulos os ‘buracos da alma’, destinados a possibilitar liberdade de movimento às almas dos mortos”. Percebemos que a mentalidade da cultura neolítica indica que as pessoas já acreditavam que a alma não morria com o corpo, pois passava por este buraco no túmulo tanto para ir ao mundo exterior quanto para regressar para junto do corpo.

O ‘buraco da alma’ nos leva a concluir que haveria a esperança de que a alma não morria com o corpo. Nesse sentido, há uma indicação da existência de uma eternidade, isto é, de que a alma é imortal. Essa eternidade não é vazia de

¹⁴⁷ Irarrazaval (2006, p. 24), comentando os velórios do povo aimará, aponta alguns sinais de ressurreição: “o ciclo de falecimento, velório e enterro tem linguagem profunda com sinais de ressurreição. Há velas acesas e flores em volta do cadáver a quem se reza, porque ele está ali presente [...] Outros sinais de vida são: fazer o sinal-da-cruz, rezar o pai nosso e a ave-maria, usar água benta, cantar hinos, rezar o rosário, e outros gestos católicos inculturados no morrer aimará”.

¹⁴⁸ Segundo Boff (2004, p. 156), “o ser humano possui naturalmente interioridade. E essa interioridade é habitada por um Sol e pelo Numinoso”.

¹⁴⁹ Conforme Ohlig (2006, p.13), “os mortos eram enterrados com suas vestes sobre uma camada de ocre, ou espargidos com ocre, e em diferentes posições do corpo, muitas vezes numa direção conscientemente escolhida; com frequência os crâneos eram tratados separadamente”. Essas informações nos levam a crer que as pessoas já acreditavam que além-túmulo a vida continuaria de alguma maneira.

sentido, pois ela já estava ligada à concepção do sagrado. Portanto, vale perguntar: quando o ser humano assumiu o sagrado¹⁵⁰ em sua vida? Segundo Ohlig (2006, p.13), a pessoa foi assumindo a dimensão do sagrado a partir da experiência do

numinoso [que a princípio] continua sendo pensado ainda de forma impessoal, no sentido dos fenômenos naturais a um tempo fecundos e ameaçadores, embora sejam mais acentuados os traços antropomórficos, p. ex. nas estatuetas de mulheres, e as forças numinosas sejam muitas vezes veneradas em santuários construídos pelo ser humano.

As citações acima (SILVA, 2009; OHLIG, 2006) dão base para pressupormos um grau de evolução e uma tomada de consciência do indivíduo no que diz respeito à consciência do sagrado.¹⁵¹ Uma resposta para aquela pergunta deve ser buscada no contexto do processo evolutivo do ser humano, ou seja: o ser humano assumiu o sagrado quando se assume também como humano. Nesse sentido, a dimensão do sagrado na vida do ser humano corroborou como meio mais eficaz para atingir a salvação de sua alma. A questão do sagrado e da religiosidade só foram compreendidas depois de um longo e laborioso processo histórico. Ao estudar as páginas de sociologia da religião,¹⁵² logo constatamos que, na origem, nenhuma experiência religiosa era instituída. Contudo, alguém como um místico ou profeta sentiu tal experiência, então, posteriormente, ela foi sendo transmitida até ser institucionalizada.

Por sua própria natureza, o ser humano é inovador. Com os animais irracionais é diferente! Eles sempre repetem os mesmos gestos e ações ao longo

¹⁵⁰ O sagrado aqui ainda não tem forma de instituições religiosas. Dessa maneira, afirma Ohlig (2006, p. 11): “nos primeiros tempos a religião só pode haver-se manifestado por meio de práticas rudimentares (ritos, danças, comportamentos), que ao longo de todos estes períodos não deixaram qualquer vestígio”. Esse período é compreendido como o Neolítico, cerca de 9000 a.C.

¹⁵¹ O sagrado para Otto (1992, p. 13) consiste em “em uma categoria de interpretação e de avaliação que, como tal, só existe no domínio religioso. Sem dúvida, também ocorre noutros domínios, por exemplo, na ética, mas não é dela que provém”. Veja também sobre o sagrado em Eliade (2001, p. 15-23), em que o autor escreve sobre a manifestação do sagrado, embora ele não dê uma definição propriamente dita do sagrado, pois faz sua abordagem a partir da definição de Otto. Também Silva (2009, p. 72) afirma que a biface [pedra cortante nos dois gumes] remete para o sagrado, porque ela é transcendente: “com a biface, a humanidade criou o belo. A estética da biface é transcendente, já que não há geometria na natureza, não há simetria na natureza, a natureza apenas sugere. É criação humana e, por isso, transcendente. Por outro lado, talvez seja válido dizer que, com a biface, estamos diante de uma arte imanente, que existe como uma das propriedades do objeto. Apesar da estética transcendente, a arte da biface é imanente, tal como as forças sobrenaturais. O belo surgiu somente como um acessório, como uma propriedade da matéria elaborada. A biface está ligada ao sagrado por ser bela: o artista, por meio da arte, quer estar em comunicação com a divindade durante sua confecção e sua utilização ritual.”

¹⁵² Os leitores e leitoras interessados podem buscar aprofundar sobre este assunto em Weber (2000), sobretudo, no quinto capítulo, em que o autor aborda a questão religiosa do ponto de vista da sociologia e de suas relações comunitárias. Veja também Bourdieu (1999, p. 27-78), em que o autor descreve todo o processo de institucionalização e divisão do trabalho religioso.

dos séculos. Ao contrário, o ser humano além da segurança, busca o bem-estar. De acordo com Silva (2009, p. 194), no momento em que o ser humano foi capaz de fabricar a lasca ele demonstrou que tinha uma intencionalidade: o uso da lasca, ou melhor, a intenção de usá-la para dividir um animal abatido, por exemplo. Essa atitude cria uma ideia de tempo, que significa o rompimento com o eterno presente, sem o tempo; no eterno presente só havia ações sem nenhuma intencionalidade.

Junto com o tempo o ser humano foi assumindo a noção de espaço. Os conceitos de tempo e espaço estão estreitamente ligados em sua origem. A memória do ser humano vai registrando a lembrança de que já esteve aqui (um lugar concreto) anteriormente, isto é, no passado. O ser humano, igual a outros animais, nasce com os instintos; pela imitação e identificação o humano vai se distinguindo deles pela autoconsciência, porém, a partir do outro. Ao olhar para o outro e não se reconhecer nele, chegar-se-á ao critério de identificação de si mesmo (SILVA, 2009, p. 198).

Num processo evolutivo o humano vive a ruptura do passado com o presente, quando é capaz de olhar ao seu redor e não compreender que as circunstâncias que o envolvem mudaram. O ser humano ainda não tem a ideia de que as leis são da natureza ou do universo e não das divindades. O caos na natureza é a primeira instância na vida do ser humano, depois do caos é que vem a ordem (SILVA, 2009, p. 28). Diante do mistério, a solução é apelar para o sagrado. Os efeitos naturais causados de forma absolutamente espontânea representam o mistério para esse ser humano em processo de desenvolvimento.

A natureza com seus mistérios é a primeira imagem do sagrado para o ser humano. Esse ainda não tem noção de que certos efeitos têm origem em suas próprias ações como causas. Dessa maneira, nascem os rituais mágicos para atrair a atenção dos deuses presentes na natureza. Com os rituais de magia, o homem espera atrair a atenção dos deuses, que lhes darão certas recompensas ou dádivas (SILVA, 2009, p. 29). Nessa mesma linha de pensamento, Eliade, (2001, p. 99) descreve que a natureza “está sempre carregada de um valor religioso [...] saindo das mãos dos deuses o mundo fica impregnado de sacralidade [...] os deuses fizeram mais: *manifestaram as diferentes modalidades do sagrado na própria estrutura do Mundo*”.

Em tempos mais longínquos, não havia uma distinção entre a guerra e a caça, pois em ambas estão presentes a força e o domínio do outro. Antes de irem à

luta, os guerreiros ou caçadores praticavam o rito para só depois partirem para a ação. Diante de algum acidente durante uma caçada, se um membro da comunidade viesse a óbito, durante a noite seguinte, realizava-se o ritual da vida, após a morte. Nesse rito, um dos vivos representava o morto que ganhava vida, e só depois era sepultado o corpo do defunto (SILVA, 2009, p. 101ss). Também Ohlig (2006, p.11), referindo-se aos rituais fúnebres para acalmar a alma do falecido, afirma que: “esta esperança exprime-se através dos mitos e do acompanhamento ritual no sepultamento dos mortos”.

Podemos entender que a inumação foi a saída encontrada pelos vivos de sepultar não só o morto, mas com ele todos os seus pertences, portanto, queriam que o defunto estivesse plenamente satisfeito, a fim de não voltar a este mundo para incomodá-los.

No entanto, segundo Ohlig (2006), foi a partir do Mesolítico, há cerca de 100 mil anos, que encontraram numerosos achados fúnebres do mundo todo, mostrando claramente que os sepultamentos humanos seguiam regras e rituais, regras essas que pretendiam, ao mesmo tempo, expressar a esperança de que a vida continuava. Esses objetos encontrados nas sepulturas mais antigas podem nos indicar que as pessoas acreditavam que os mortos continuariam num além-túmulo a viverem de outra forma. Essa seria a principal razão de os objetos¹⁵³ pessoais do morto serem sepultados com seu corpo.

2.2 A ALMA E SUA IMORTALIDADE NAS CULTURAS GRECO-ROMANA E JUDAICA

Dando continuidade às reflexões anteriores, analisaremos agora a concepção de alma e a sua imortalidade. Conforme Jaeger (2001) e Baumert (1999), o Ocidente herdou da Grécia o jeito próprio de pensar, por meio da filosofia grega. Dessa forma, partiremos da concepção grega de alma para depois chegarmos à ideia semítica da alma e, conseqüentemente, da ressurreição.

Lira (2011, p. 91-2) afirma que os gregos antigos

acreditavam que o corpo e alma ficam juntos no túmulo, não se separando em hipóteses alguma daquela região onde se localizavam os ossos. Eles não acreditavam em penas, condenações ou recompensas no mundo pós-

¹⁵³ Ohlig (2006, p.13) diz que: “pela primeira vez são encontradas oferendas nos túmulos, quase sempre adornos e utensílios de pedra”.

morte, nem se pressupunha nenhuma prestação de contas da vida anterior. Conectada a essas crenças, apresenta-se a crença que a alma estava intrinsecamente ligada ao corpo, de modo que, mesmo na morte o corpo e alma eram enterrados juntos, pois uma vez nascida com o corpo, nunca seria separada dele.¹⁵⁴

No período socrático, os gregos tinham uma concepção da alma divergente da apresentada acima na visão de Lira (2011). Segundo essa nova maneira de os gregos entenderem a realidade humana, o corpo da pessoa recebe a alma no momento do parto, ou seja, no nascimento. A alma já era concebida como imortal, pois não acreditavam que ela morria com o corpo,¹⁵⁵ uma vez que este é o cárcere dela. Ao contrário, a morte não representa um fim, mas, sim, a liberdade da alma.¹⁵⁶ Sócrates acreditava que a alma é uma instância ligada ou presa ao corpo desde o nascimento da pessoa, e, assim, por meio dessa unidade com o corpo, ela ia se adquirindo conhecimentos ao longo de toda a vida (SILVA, 2007).¹⁵⁷ No entanto, a alma ia manifestando ao longo de toda a existência pessoal por meio de seu comportamento, isto é, de palavras e ações, mas também por meio do relacionamento do indivíduo com outras pessoas na sociedade.

Nesse mesmo período, o termo *anabióskomai* / “voltar à vida” é encontrado na literatura platônica para indicar a transmigração das almas. É também empregado como quem causa *anabioó* / “trazer de volta à vida”, e nesce caso, indica que mesmo que a pessoa já tivesse passado pela morte, pelo poder de *anabioó*

¹⁵⁴ Conforme a afirmação acima de Lira sobre a morte total da pessoa, isto é, corpo e alma iam juntos para o túmulo, podemos constatar uma aproximação do pensamento judaico a partir do que afirma Russell (2008, p. 150): “[...] com a retirada de seu *nepshesh* a vida do homem desaparece e ele deixa de viver como ‘pessoa’. O que sobrevive à morte não é alma ou o espírito do homem, mas sua sombra ou espectro, um tipo de ‘sósia’ do homem outrora vivo”.

¹⁵⁵ Boff (1972, p. 93) discordando da visão grega afirma que: “a definição clássica da morte como separação da alma do corpo caracteriza-se por uma grave indigência antropológica, porque apresenta a morte como algo que afeta somente a ‘corporalidade humana’, deixando a ‘alma’ totalmente intacta”.

¹⁵⁶ É importante a reflexão que Boff (1972, p. 84-5) faz sobre essa concepção grega, pois apresenta uma nova interpretação em que a realidade humana é integrada de corpo-alma: “O homem se experimenta feito e simultaneamente sempre ainda por fazer; ele é finito e infinito. Essa experiência profunda foi expressa pela filosofia platônica por corpo e alma. Corpo é o homem feito e dado; alma é seu princípio dinâmico com um tropismo insaciável para o infinito [...]. Em sua totalidade o homem é corporal. Em sua totalidade é também espiritual. Os mais sublimes atos espirituais e místicos vêm por isso marcados pela corporalidade”. Também Russell (2008, p. 149) afirma que “o homem não é constituído de três “partes” chamadas corpo, mente e espírito ou corpo, alma e espírito; nem é constituído simplesmente de duas ‘partes’, corpo e alma. Ele é uma unidade de personalidade cuja dissolução significa o fim da vida, em todo o sentido real da palavra”.

¹⁵⁷ Veja também Santos (2007), que escreve sobre a alma a partir do Fédon de Platão. Veja ainda Boff (1972, p. 85): “no homem só existem um espírito corporalizado e um corpo espiritualizado, então podemos dizer com razão: quanto mais o espírito é espírito mais se manifesta e penetra a matéria. Quanto mais o corpo é corpo tanto mais se exprime espiritualmente”.

exercido por alguém, ela voltaria a viver. Além de Platão, também Hieroclis, Andócides e Plutarco empregaram esse termo em seus escritos.¹⁵⁸

Nesse mesmo sentido, segundo Brown e Coenen (2000, p. 2056):

a doutrina da transmigração da alma para algum outro corpo aparece na Grécia como uma doutrina da filosofia [...]. Foi considerada uma doutrina característica dos pitagóricos [...], mas] era órfica também [...]. Achou expressão clássica em Platão, e dali para Virgílio.

Conforme vimos na citação acima, a concepção de que o homem grego tinha de sua alma era que, ao morrer o corpo, a alma, que não morria, ficava disponível para renascer de novo em outro corpo.¹⁵⁹ Também Silva (2007) afirma que na sociedade órfica o processo de reconhecimento da alma foi o inverso do senso comum. Aquela sociedade entendia que a vida se dava na morte e a morte gerava a vida, já que tinha por referencial a alma e não o corpo. Essa concepção é, de certa forma, a mesma de Sócrates, pois o que conta é uma alma elevada pela sabedoria e não o corpo mortal e perecível. Sócrates defendia que o ser humano era dotado do livre arbítrio e com isso poderia escolher livremente suas ações levando-o à prática da justiça ou da injustiça. Logo, a existência da alma fora de um corpo, depois da morte, poderia proporcionar a ela o sofrimento ou a recompensa, mas já não seria capaz de aprender novos conhecimentos e em nada ela conseguiria progredir.

No entanto, nesse período da cultura grega, embora fosse muito rara, mas possível de ser encontrada na literatura, existe a ideia de que uma pessoa ou sua alma pudesse ir diretamente para as moradas celestes.¹⁶⁰ “A evidência de uma transladação direta à moradia celestial é ainda mais rara” (BROWN; COENEN, 2000, p. 2056). Porém, em contraposição a essa afirmação, também é possível constatar que:

várias histórias contam que Ganimedes foi arrebatado para se tornar copeiro de Zeus [...]. Outras figuras creditadas com destino semelhante incluem Menelaus, Apolônio da Tiana, na Grécia, Utanapistin na epopeia babilônica do dilúvio, que recebeu a imortalidade da parte do deus Ea, e Sehetepibré, rei do Egito Superior e Inferior, embora neste caso se refira a um deus sendo reunido com seu pai, e não a um mortal chamado para habitar com os deuses (BROWN; COENEN, 2000, p. 2056).

¹⁵⁸ Confira mais sobre esse assunto em Brown e Coenen (2000, p. 2056).

¹⁵⁹ Segundo a teoria espírita quando todas as pessoas morrem, suas almas vão para um lugar chamado hospital das almas, de onde começa o processo de purificação até elas se reencarnarem em outro corpo, sucessivamente, até chegar a um estado puro (XAVIER, 1998).

¹⁶⁰ Mais adiante discorreremos sobre essa ideia de uma transladação ou arrebatamento de pessoas vivas diretamente para o céu, presente na cultura judaica, com os personagens de Enoque e Elias.

Assim, é na literatura filosófica de Platão que encontraremos a teoria da imortalidade da alma. A partir dessa consciência de imortalidade da alma, Sócrates não tomaria o veneno como forma de morrer, mas de libertar sua alma que estava presa nessa forma de corpo físico,¹⁶¹ pois, conforme Brown e Coenen (2000, p. 2057), o próprio Sócrates defendia, “por vários motivos ligados com a doutrina platônica das formas, que são as realidades eternas por detrás do nosso mundo físico transiente”, que somente as formas são capazes de expressar a verdadeira forma de ser da alma. A partir da doutrina das formas platônicas, a alma também é assimilada por excelência a essa realidade suprassensível, pois “ela possui certa semelhança com as formas, de que participe da vida. Na morte, portanto, a alma se retira para outra parte” (BROWN; COENEN, 2000, p. 2057).

Em continuidade a essa linha de reflexão sobre a definição da alma nesse período da filosofia grega, segundo Brown e Coenen (2000, p. 2057), para Platão, há “um certo padrão cíclico na natureza: o frio se torna quente, e o quente se torna frio; o dia segue a noite, e a noite segue o dia. Por analogia, os mortos despertam numa nova vida após a morte. Se não a vida desapareceria”.¹⁶² Também em seu chamado Mito de Er, no Livro 10 de *A República*, Platão (*apud* BROWN; COENEN, 2000, p. 2057) descreve “as almas dos justos subindo para mil anos de felicidade, os ímpios contam dos seus mil anos de labuta na terra, para onde foram mandados

¹⁶¹ Segundo Boff (1972, p. 90), “a tradição agostiniana, assumindo as categorias de pensar da filosofia órfica, pitagórico-platônica, interpretou o homem constituído de duas realidades diferentes, corpo e alma. O homem tem um corpo mortal e uma alma imortal, como que castigada a viver no corpo”. Porém, Boff (1972, p. 88) apresenta outra visão antropológica do homem: “[...] homem-alma e homem-corpo são equivalentes. Corpo e alma não se opõem, mas exprimem o homem inteiro”. E ainda comentando a posição de Santo Tomás a respeito da interpretação grega do corpo e da alma Boff (1972, p. 91) afirma: “o homem não é constituído pela adição de duas essências dispares corpo-alma. O homem é totalmente corpo e totalmente alma. Corpo e alma ou espírito e matéria não são dois elementos do homem, mas dois princípios que constituem o homem inteiro”. Apresentando um parecer da Igreja Católica sobre a contenda da dualidade grega sobre corpo e alma, Boff (1972, p. 91) assegura que: “no quinto Concílio de Latrão (1513) contra o filósofo neo-aristotélico Pomponazzi (1464-1525) que afirmava ser o espírito não algo de pessoal, mas de universal, em comum, reafirmou-se que o espírito é a forma singular e individual de cada corpo, fundando uma unidade pessoal. A essa alma que pertence ao corpo o Concílio atribui o caráter de imortalidade”.

¹⁶² Também Ohlig (2006, p.15) faz certa referência ao processo cíclico da natureza e da vida humana: “é verdade que quase sempre os padrões desta transição são pensados de conformidade com os sempre novos períodos que se sucedem na natureza e que acarretam uma constante ‘mudança de formas’, no primeiro plano sempre está a nova sequência de nascimento, morte e novo nascimento na vegetação nas plantas e nos animais [...] A ideia de uma alma aparece, assim, como uma construção auxiliar com auxílio da qual a continuação da vida do ser humano concreto pode ser pensada, para além do processo da natureza em que também o ser humano e a morte do ser humano estão envolvidos; a ideia da alma quer dizer que a semente não morre simplesmente, mas que continua a viver – sob uma forma diferente”. Também Guthrie (1992, p. 195) afirma que “a força da ilustração da semente está apenas na evidência que ela fornece do poder de Deus tem de extrair vida de coisas mortas [...] Ela ilustra que a nova vida não é apenas uma reprodução da vida anterior, porém algo melhor”.

como castigo, sendo que cada alma recebe dez vezes mais retribuição pelo mal que fez”.¹⁶³ Platão (1987, p. 500) termina *A República* exortando que:

na realidade, se seguirmos o meu conselho, crendo que a alma é imortal, e que possui o poder de hospedar todo o mal, assim como todo o bem, sempre ficaremos na estrada para cima, e cultivaremos com devoção a justiça combinada com a sabedoria.

Em *Fedro* (*Phaedrus* 249ss.), Platão, escrevendo sobre as ideias da transmigração das almas e do mundo das formas e das reminiscências, deixa subentendido “que a alma verdadeiramente iluminada que ama as formas, um dia transcenderá o círculo da existência terrestre e voltará ao estado puro de onde veio” (PLATÃO *apud* BROWN; COENEN, 2000, p. 2057).

Além da literatura filosófica de Platão, existem relatos como os que testemunham que “o médico Esculápio desfrutava da reputação de ter a capacidade de ressuscitar os mortos [...] Apolônio de Tiana ressuscitou em Roma uma menina que parecia ter morrido” (BROWN; COENEN, 2000, p. 2058). Também Richter Reimer (2008, p. 27), escrevendo sobre Apolônio, afirma que “os seus dons divinos constavam principalmente da previsão profética e da capacidade de curar pessoas doentes, expulsar demônios e revivificar mortos”.

Podemos concluir que, na literatura grega, sobretudo na filosofia platônica, a ideia de alma imortal é tratada como transmigração, e não como a ideia da ressurreição cristã, pois, ao invés de a alma ir para o céu, ela renasce em outro corpo para uma nova vida, a fim de ir purificando-se até chegar ao estado puro das formas de onde viera anteriormente. O conceito de alma apresentado acima mostra ainda que Platão admite uma alma imortal, isto é, que ela transcende o corpo e, mesmo depois da morte do corpo, é capaz de continuar viva. Ele absorve algo dos

¹⁶³ É muito interessante a afirmação de Russell (2008, p. 159) sobre o estado de consciência em que as almas ou espíritos dos mortos se encontram: “as almas ou espíritos dos mortos não apenas experimentam a consciência, eles são capazes de reações emocionais. Choram e fazem lamentações, sendo conhecedores das transgressões dos homens na terra (I Enoque 9.10) [...] Mais particularmente são capazes de sentir dor ou prazer na forma de punição ou recompensa [...] As almas dos mortos, desprovidas de seus corpos, devem esperar pela ressurreição para sua total expressão e realização”. A nosso ver, esse grau de consciência aproxima-se muito da posição platônica. É de grande relevância também a seguinte afirmação de Pieratt (1992, p. 233): “O panteísmo ensina que, após a morte, somos absorvidos no Absoluto, ou Espírito, e perdemos nossa identidade. O ensino bíblico afirma que ‘eu’ ressuscitarei dos mortos, reconhecerei a mim mesmo e me lembrarei de minha vida passada. Isso não dá espaço para nenhuma idéia de que minha identidade pessoal possa ser esquecida, apagada ou dissipada”. Também Baumert (1999, p. 232) informa que o corpo era visto na filosofia platônica como supultura da alma, uma espécie de castigo do qual deveria purificar-se: “Como castigo e como purificação, a alma deve ficar por algum tempo no corpo. O trocadilho de palavra *sōma sema* expressa ser o ‘corpo’ a ‘sepultura’ da alma. A redenção consiste no fato de que a alma, por fim, novamente se ‘despe’ deste corpo e é feliz para sempre na ‘Ilha dos felizes’, na ‘visão’ das eternas ‘ideias’”.

pitagóricos, mas vai além, pois afirma que é possível identificar a alma em três categorias e educá-la fazendo progredir até chegar ao ponto máximo, que é a alma de ouro, isto é, a dos guardiões, a mais perfeita. A partir dessa ideia de alma teorizada por Platão, é possível assegurar que a alma idealizada pelo cristianismo é diferente, pois esta religião, embora afirme também a imortalidade da alma, não a concebe separada do corpo, uma vez que a fé na ressurreição, professada pelo cristianismo, não é só da alma, como uma instância separada, mas é a fé na ressurreição do corpo.¹⁶⁴ Segundo Russell (2008, p. 155), “certos livros apócrifos, particularmente em Sabedoria de Salomão, os escritores expressam uma crença na imortalidade da alma e não na ressurreição do corpo”. Dessa forma, esses escritores estão mais próximos do pensamento platônico do que do pensamento judaico-cristão, pois a alma para Platão é imortal e o corpo é mortal.

Para o cristianismo, o corpo é uma realidade animada pela alma, e quando morre fica aguardando o dia da ressurreição final para ressurgir um novo corpo espiritual. A vida terrena é momento de ir realizando um processo de ascese. É momento de o ser humano livrar-se das tentações e dos pecados até chegar a um estado elevado de santidade, conseguir a salvação eterna e ir morar junto de Deus, por meio da ressurreição final.¹⁶⁵

2.3 A CONCEPÇÃO DE RESSURREIÇÃO NO ANTIGO TESTAMENTO E NA LITERATURA INTERTESTAMENTÁRIA

Segundo Ratzinger (2011, p. 186), “sob a luz da ressurreição, sob a luz do dom de um novo caminhar em comunhão com o Senhor, devia-se aprender a ler o Antigo Testamento de forma nova: ‘De fato, ninguém esperava um fim do Messias na cruz’”. A concepção de ressurreição na literatura veterotestamentária é quase, de modo geral, ausente. Contudo, perspectiva apontada por Ratzinger, na citação acima, ela aparece de forma velada e ocultada em algumas passagens, mas, ao

¹⁶⁴ Guthrie (1992, p. 200) apoiado no pensamento do apóstolo Paulo afirma que “quando Paulo fala de imortalidade, ele jamais a relaciona com a alma. Ele declara explicitamente em 1 Timóteo 6.16 que só Deus tem imortalidade. Para os gregos, a morte era uma libertação da prisão da alma (que é o corpo); contudo, para Paulo a imortalidade é considerada dom de Deus. A idéia de que ele se apegava a um ponto de vista grego acerca da vida futura precisa ser rejeitada, à luz de seus ensinamentos como um todo”.

¹⁶⁵ Hb 10,36 adverte que “é de perseverança que tendes necessidade, para cumprirdes a vontade de Deus e alcançardes o que ele prometeu”, isto é, a perseverança ao cumprimento da vontade divina na vida do fiel.

desvelá-la, poderemos ver já no AT o anúncio do que se concretizou em Jesus de Nazaré a partir de sua paixão e morte na cruz.

Nesse sentido, faremos um levantamento das principais passagens para ir clareando o que aponta para a experiência da ressurreição, mesmo que de forma ainda velada, mas que vai crescendo conforme vamos nos aproximando do NT. Brown e Coenen (2000, p. 2058) nos garantem que “nas porções pré-exílicas do AT não contêm declaração alguma que nos capacita a reconhecer uma esperança da ressurreição dentre os mortos. A morte é o fim definitivo, a destruição da existência humana (Gn 3,19; Jó 30,23)”. A visão dos escritores sagrados, nessa época, era a de que ao morrer tudo estava terminado, que não haveria uma continuidade pós-morte que apontasse para a ressurreição. A fé professada pela comunidade de Israel não apontava para a ressurreição, mas “a morte aparece aos crentes em Israel como o *fracasso definitivo*. Diante dela, adotaram três atitudes principais que continuam a ser as nossas e que Jesus assumirá” (CHARPENTIER, 1983, p. 19). Nessa mesma linha de pensamento, está a afirmação de Santos (1997, p. 44): “a crença numa ressurreição corporal começa a formular-se somente nas partes mais recentes do Antigo Testamento. A fé cristã recolherá esta herança sem a qual a ressurreição de Jesus Cristo [...] seria mais ou menos incompreensível”. É importante ainda citar a opinião de Hahn (2003, p. 15): “nas discussões científicas de hoje prevalece a opinião de que a ideia de ressurreição surgiu relativamente tarde no pensamento judaico-israelita”. Em seguida Hahn (2003, p. 15) acrescenta que “nos escritos do Antigo Testamento são raras as passagens que comprovam a existência de uma esperança na ressurreição”.¹⁶⁶

Com o passar do tempo, a comunidade israelita vai mudando sua forma de pensar e começa a demonstrar que a vida não termina com a morte, embora ainda não fale de ressurreição propriamente dita. Nesse sentido, afirma Born (1987, p. 1302), que, a “ressurreição, no sentido de volta de um indivíduo à vida corporal, é um dogma que só muito tardiamente se incorporou nas esperanças bíblicas de salvação”.¹⁶⁷

¹⁶⁶ Hahn (2003, p. 15-6) elenca as seguintes passagens que apontam para a ressurreição no AT: Dn 12,2; Is 26,19s; Sl 22,30; Ez 37,1-14; Jó, 19,25; Os 6,1-3.

¹⁶⁷ Born (1987, p. 1305) acrescenta que “Jó considera impossível voltar alguém dos infernos (7,9; 10,21; 14,7-22; 16-22). Convencido de que vai morrer em breve (23,13-17; 30,16-33), Jó espera que Javé há de reabilitar publicamente seu bom nome, prejudicado pela calamidades que vieram sobre ele”.

Poderemos ver, segundo Born (1987, p. 1303) que “quando, então, surgia a ideia da ressurreição, não podiam vê-la senão como uma intervenção de Deus cassando a lei da natureza a fim de dar aos eleitos a salvação da qual a morte os havia separado, e aos pecadores o seu castigo”. Assim, as primeiras passagens que apontam para uma esperança da ressurreição são encontradas nas ações proféticas de Elias e Eliseu, narradas em 1Rs 17, 17-22, episódio do filho da viúva de Sarepta; 2Rs 4,18-37 conta sobre o filho da Sunita; ainda 2Rs 13,20-21 descreve sobre o homem que foi colocado rapidamente sobre o túmulo de Eliseu.

Vidal (2006, p. 44), comentando sobre a morte prematura de crianças e jovens, afirma: “uma voz de protesto diante desse tipo de morte encontra-se nas ressurreições de mortos prematuros que na tradição israelita narra e atribui aos profetas Elias (1Rs 17,17-24) e Eliseu (2Rs 4, 18-37; 13,20-21)”.¹⁶⁸ Esses acontecimentos estão no plano da revificação de cadáveres, e não podem ser descritos como experiências de ressurreição, pois os três mortos que tornaram a viver simplesmente seguiram a mesma rotina de suas vidas, não assumindo uma nova dimensão como foi no caso de Jesus Cristo (BROWN; COENEN, 2000, p. 2058). Contudo o que Vidal (2006, p. 44) quer afirmar é que:

já aparece aqui a fé no poder do Senhor da vida e da morte, em cujo nome atuam as figuras proféticas, e também a revolta contra o poder destruidor da morte, motivos-chave que configurarão mais tarde a esperança na ressurreição e na transformação definitiva dos mortos.

¹⁶⁸ Segundo Born (1987, p. 1303), “1Rs 17,17-23; 2Rs 4,33-35; 13,21 provam que a ressurreição de um morto, antes do sepultamento e da decomposição, era considerada possível”, embora esse processo passasse a ser aceito como revificação ou reanimação de cadáver e não ressurreição propriamente dita, uma vez que a pessoa reassumia as mesmas condições de vida anterior, diferente de Jesus que assumiu um corpo espiritual. Também Russell (2008, p. 166) afirma que: “a transferência da vida após a morte, da terra para o céu, contudo, levou inevitavelmente à crença em um corpo ‘espiritual’ que corresponde ao seu ambiente celestial”. Assim, Guthrie (1992, p. 196), comentando a respeito da teologia de Paulo sobre a modalidade do corpo da ressurreição, afirma: “Paulo sustenta que, embora haja continuidade entre o corpo atual de carne e o corpo da ressurreição, também há transformação. Não se pode escapar à conclusão de que Paulo está argumentando em favor de alguma espécie de corpo glorioso que tem relação direta com o presente corpo de carne”. Também Barbaglio (2006, p. 58), comentando a ressurreição de Jesus, afirma que: “A sua ressurreição parece não ter nada a ver com seu cadáver, como de resto a futura ressurreição dos que estão em Cristo. Não é por nada que Paulo, teólogo atento, fala de corporeidade, fazendo distinção entre corpo psíquico, animado por vida natural, e corpo “espiritual” – uma contradição na cultura grega -, ou seja, animado completamente pelo Espírito (1Cor 15,42s)”. E acrescenta que os apóstolos viveram a experiência do ressuscitado, transmitiram-na aos outros por meio do testemunho e posteriormente por escrito nos textos neotestamentários. Logo, já não é o mesmo corpo de Jesus de Nazaré, mas o Cristo possui agora “um corpo ‘espiritual’ na máxima potência, uma condensação das energias vitais do Espírito de Deus” (BARBAGLIO, 2006, p. 59). Ainda Shärtl (2006, p. 65) informa que: a) a ressurreição representa uma possibilidade metafísica, e b) que o conceito da ressurreição não precisa necessariamente estar ligado ao conceito de uma pessoa desencarnada, se de antemão as expressões ‘pessoa’ e ‘existência corpórea’ não forem entendidas em um sentido restrito.

Os casos de Enoque (Gn 5,24) e o de Elias (2Rs 2,11) mostram que “a primeira representação foi a ascensão ao âmbito de Deus sem experimentar a morte” (VIDAL, 2006, p. 45).¹⁶⁹ Porém, as histórias de Enoque e de Elias não podem ser comparados com a experiência da ressurreição de Jesus, pois ambos não morreram, não foram sepultados e não ressuscitaram como o Senhor. No entanto, pela tradição bíblica e judaica, eles foram levados ainda vivos para o céu, sem que seus corpos passassem pela corrupção.

Continuando a análise deste processo de tomada de consciência sobre a ressurreição, Brown e Coenen (2000, p. 2058) afirmam que o conceito de ressurreição é forjado no âmbito da composição dos salmos, pois neles é que vão aparecer “orações tanto pela salvação quanto pelo livrar-se do domínio da morte ou do poder do *Sheol* (Sl 88; 30,2-3.11; 86,12-13; 103,1.3; 116,8; 118,7)”. Da mesma maneira adverte Packer (1992, p. 118) que “o Antigo Testamento retrata a morte como uma ‘descida’ (metáfora natural) para o lugar que ele próprio chama de *Sheol* (Septuaginta e Novo Testamento grego: *Hades*)”. Além desse sentido metafórico aplicado à situação da morte, Packer (1992, p. 118) observa ainda que alguns tradutores recaem em erros ao traduzirem os termos *Sheol* e *Hades* por inferno. “Algumas versões traduzem *Sheol* e *Hades* como ‘inferno’, mas essa tradução é errônea, visto que nenhum desses termos dá a entender qualquer coisa quanto à felicidade ou qualquer outro sentimento dos habitantes desse lugar”. Ademais, conforme Richter Reimer (2010, p. 34), “o *hades* é o lugar onde os mortos descansam, aguardando, na concepção judaico-cristã, a ressurreição dos mortos. O escrito não canônico Atos de Paulo e Tecla, do século II, fala desse lugar como ‘refrigério, satisfação e alegria’”.¹⁷⁰ Logo, é nesse contexto de compreensão que os

¹⁶⁹ Conforme Vidal (2006, p. 45), “a antiga tradição israelita aplicou esta categoria a duas figuras especiais: ao patriarca Henoc (Gn 5,24) e ao profeta Elias (2Rs 2, 1-18). Mas a tradição posterior do judaísmo a ampliou e aplicou a outros personagens: Melquisedec, Moisés, Baruc, Esdras”.

¹⁷⁰ Guthrie (1992, p. 185) afirma que “no Antigo Testamento, o *Sheol* era considerado a habitação de uma existência de sombras. Contudo, no período intertestamentário, ele passou a ser considerado um estágio entre a morte e o juízo. Nos ensinamentos de Jesus, *Sheol*, palavra hebraica correspondente à grega *Hades*, ocorre três vezes nos evangelhos sinóticos (Mt 11.23; 16.18; Lc 16.23)”. Também Pagola (2010, p. 489) descreve que: “de acordo com a concepção bíblica mais primitiva, ao morrer, as pessoas descem a um lugar situado debaixo da terra, chamado *sheol*, onde reina o silêncio total, a escuridão e o pó. É a ‘região das trevas’. Não há ali nenhum sinal de vida. Os mortos são como ‘sombras’ (*refrain*) e dormem no pó sem poder louvar a Deus. Ninguém retorna do *sheol*. Ali permanecem esquecidos pelo próprio Deus (Salmo 115,17; 88,6-13; Jó 17,13-14; 38,17)”. Também Le Goff (1995, p. 44) afirma que: “o *arallu*, o inferno assírio, está próximo do *shéol* hebreu, do *Hades* grego, embora estes dois últimos pareçam mais simples. O parentesco é visível sobretudo entre os dois primeiros. Assim, para a *descida* e a *subida* do *shéol*, Jacab, julgando José morto, declara: ‘é de luto que quero descer ao *shéol* para junto do meu filho’ (Gn 37,35)”.

salmistas rezam confiando em Javé para livrá-los da morte, mas ainda sem ter uma consciência plena de como seria uma ressurreição aos moldes da experiência pela qual passou Jesus. Não morrer poderia significar reviver, o que Enoque e Elias viveram, isto é, ser também arrebatado. Não ir ao *Sheol* para não ficar na escuridão. Segundo Russell (2008, p. 150),

por longos séculos prevaleceu a crença de que ao morrer, a sombra ou o espectro do homem ia para o *Sheol*, situado abaixo da terra ou abaixo do grande oceano cósmico sobre o qual a terra está fundamentada, uma terra de esquecimento, escuridão e desespero, não tendo nenhuma conexão com a vida sobre a terra [...] Em uma fase posterior do pensamento hebraico, manifestou-se a crença de que o poder e a influência de Deus podiam ser sentidos mesmo no *Sheol*.¹⁷¹

Conforme vimos, os salmos compõem a primeira fase da literatura sagrada a apontar para a ideia de ressurreição. Depois deles são os Cânticos de Moisés (Dt 33) e de Ana (1Sm 2) a proclamarem que Javé mata e faz viver. No primeiro, aparece uma exortação de Moisés sobre a relação que Javé dispensa para com a sua nação. No segundo, Ana, após o nascimento de Samuel, exultada celebra o poder de Javé que assiste aos necessitados, inclusive as estéreis (2Sm 2,5). Em 1Sm 2,6 Ana diz: “O SENHOR é o que tira a vida, e a dá; faz descer à sepultura e faz subir”.

As passagens de Êx 3,15-16; 4,5 não narram diretamente a ressurreição, mas apresentam Javé como protetor da vida dos patriarcas e de todo o Seu povo da aliança. Tais passagens nos dão a entender que Javé é o Senhor da vida, pois aparece como aquele que protege e garante a vida de seus escolhidos (BROWN; COENEN, 2000, p. 2060).

Além dessas passagens do Êxodo, outros documentos datados do século II a.C. são os Testamentos dos Doze Patriarcas. Neles, mais uma vez, afirma-se a ressurreição dos israelitas justos. Elencamos algumas passagens que ilustram essa afirmação:¹⁷²

¹⁷¹ Com o transcorrer do tempo, mudou-se a concepção de que o *Sheol* era o fim de tudo, passando a ser compreendido como uma fase intermediária entre morte e ressurreição. Assim, segundo Russell (2008, p. 157), “o *Sheol* não é mais a morada eterna de todos que passaram pela morte; para alguns, é apenas um estado intermediário do qual eles, afinal, serão removidos na ressurreição para compartilhar das glórias do Reino Messiânico ou para receber a devida punição por seus pecados”. O autor acrescenta que: “com o desenvolvimento da crença na ressurreição, impôs-se aos apocalípticos a convicção de uma continuidade desta vida sobre a terra com a vida no *Sheol*, em que os mortos, como seres conscientes, não estavam absolutamente suprimidos do relacionamento com Deus, cuja jurisdição era suprema, até mesmo no próprio *Sheol*” (RUSSELL, 2008, p. 158).

¹⁷² As citações destes escritos foram extraídas todas de Proença (2010, p. 337, 339, 390, 392, 384, 363, 400, 370-1) respectivamente.

a) Assunção de Moisés 3,9: “E todas as tribos lamentarão, clamando aos céus e dizendo: ‘Deus de Abraão, Deus de Isaac e Deus de Jacó, lembre-se de teu pacto o qual fizeste com eles, e do juramento que fizestes por Ti mesmo com eles, de que sua semente jamais fracassaria na terra que Tu a deste”.

b) No Testamento de Rubén 4,10: “Dessa forma, o Deus do meu pai salvou-o de todo mal e da morte secreta”. No Testamento de Simeão 2,8: “No entanto, o seu Deus, e Deus dos seus Pais, enviou o seu Anjo, livrando-o das minhas mãos”.

c) No Testamento de José 2,2: “O Senhor não abandona aqueles que O temem, seja na escuridão, seja nas algemas, seja na aflição, seja na necessidade”. Também em 7,2: “ela chegou por perto e ouviu-me louvar a Deus na escuridão do calabouço com uma voz alegre, por ter-me livrado dela e de sua louca paixão”.

d) No Testamento de Gad 2,5: “Entretanto, o Deus dos nossos Pais subtraiu-o das nossas mãos, não permitindo que eu cometesse um grande delito em Israel”.

e) Em 2Mac 7,16: “Ele, porém, fixando os olhos sobre o rei disse: ‘Tendo autoridade sobre os homens, tu, embora sejas corruptível, fazes o que bem queres. Não penses, porém, que o nosso povo tenha sido abandonado por Deus. Quanto a ti, espera um pouco e verás o seu Grande poder: como ele há de atormentar a ti e à tua descendência!’”.

f) Em Sb 9,1: “Deus dos Pais, Senhor de misericórdia, que tudo criaste com tua palavra”.

g) Em Jt 9,11: “Tua força não está no número, nem tua autoridade nos violentos, mas tu és o Deus dos humildes, o socorro dos oprimidos, o protetor dos fracos, o abrigo dos abandonados, o salvador dos desesperados”.

h) Testamento de Judá 25,1-3: “Então Abraão Isaac e Jacó ressuscitarão para a vida, e eu e meus irmãos seremos príncipes de nossas estirpes. [...] Aqui não existirão os espíritos fraudulentos de Belial; ele será lançado ao fogo por todos os tempos”.

i) No Testamento de Benjamim 10,3: “Então haveis de ver Enoque, Noé, Sem, bem como Abraão, Isaac e Jacó, que em Júbilo ressuscitarão como Justos. Então nós também ressuscitaremos, cada um segundo a sua tribo, e oraremos ao Rei dos céus, que veio ao mundo na forma de Servo. E todos aqueles que sobre a terra n’Ele acreditarem, alegrar-se-ão com Ele. Então todos haverão de ressuscitar, uns para a glória, outros para a ignomínia. Primeiro o Senhor julgará Israel, por

causa dos seus pecados. Eles não acreditarão no Deus e Salvador que aparecerá em carne”.

j) No Testamento de Zebulom 10,4: “Agora eu vou para o meu descanso como os meus Pais”.

Nessas citações dos Testamentos dos Patriarcas, podemos ver que, nesse período, a comunidade de Israel tinha esperança na vida depois da morte. A esperança na ressurreição aparece de forma explícita nos dois primeiros relatos, e de forma implícita no terceiro, quando o autor afirma que “agora vou para o descanso com meus Pais”. Também os dois primeiros textos mencionam os três principais patriarcas: Abraão, Isaac e Jacó, e o terceiro o faz novamente de forma implícita ao dizer “meus Pais”. Essa menção a eles significa que a comunidade acreditava que continuaria viva de alguma forma, assim quando Jesus fala deles em Lc 20,27-40, ao discutir com os saduceus sobre a ressurreição dos mortos.

Em 1QM 10,8 temos a seguinte afirmação: “e sereis salvos de vossos inimigos” (MARTÍNEZ, 1995, p. 147). Sobre os documentos de Qumrã, Queiruga (2004, p. 58) escreve o seguinte comentário:

quanto aos membros da comunidade de Qumrã, os textos não são nem muito numerosos nem muito explícitos, de modo que alguns não a dão por segura. Seja como for, não cabe aqui excluir opiniões como a de Émele Puech, que se inclina decididamente pela afirmação de que tal fé não apenas é confirmada nos textos, mas na própria disposição dos sepultamentos. A aceitação é, ao contrário, geral nos escritos apocalípticos.

Segundo Brown e Coenen (2000, p. 2069), há, nos escritos de Qumrã, “[...] um conceito de imortalidade de alma mais do que a ressurreição do corpo em qualquer sentido cristão ou judaico posterior”. No entanto, Josefo sustentava em seus relatos que os essênios acreditavam tanto na ressurreição do corpo quanto na imortalidade da alma:

ora, a seguinte opinião é firmemente sustentada entre eles ... que embora os corpos sejam corruptíveis e sua substância material não tenha permanência, as almas são imortais e continuam para sempre; e que, emanando da atmosfera mais fina, estão presas nos seus corpos como em prisões, para as quais são trazidas por uma certa atração natural: mas quando são libertadas dos vínculos da carne, regozijam-se, e são levadas para cima, livres de uma longa escravidão (JOSEFO *apud* BROWN; COENEN, 2000, p. 2070).

Outra concepção que pode ajudar a compreender a ressurreição é a que apresenta Javé como um ‘Deus dos mortos’, ou melhor, dos patriarcas que já morreram. Nesse sentido, é importante a passagem abaixo, em que Lane (*apud* BROWN; COENEN, 2000, p. 2060) afirma:

o conceito 'Deus dos mortos' subentende uma contradição marcante, especialmente no conceito do entendimento dos saduceus quanto à morte como extinção, sem a esperança da ressurreição. Se Deus tomou sobre Si a tarefa de proteger os patriarcas dos infortúnios no decurso da vida deles, mas deixa de libertá-los daquele infortúnio supremo que marca o fim definitivo e absoluto das esperanças deles, Sua proteção é de pouco valor... Ao citar Êx 3,6 [cf. Lc 20,27-40 e par.] Jesus demonstrou como a fé na ressurreição é vinculada de modo profundo ao conceito central da revelação bíblica, e como a salvação que Deus prometeu aos patriarcas e seus descendentes, com base na aliança, contém implicitamente a certeza da ressurreição. Foi a falta de apreciar a ligação essencial entre a fidelidade de Deus à Sua aliança e a ressurreição que levou os saduceus ao seu erro gravíssimo.¹⁷³

Nessa mesma linha de pensamento, comentando sobre a contenda de Jesus com os saduceus, Queiruga (2004, p. 59) evoca a resposta dada por Jesus “ele é Deus não dos mortos, mas de vivos (Mc 12,27)” e acrescenta que:

[...] junto a esta firme e progressiva afirmação, não é menos significativo ao fato de que entre os que admitiam a ressurreição havia ainda lugar para grandes diferenças e numerosas questões irresolutas, todas elas com reflexos nos textos do Novo Testamento.

Segundo Guthrie (1992, p. 184), “não há como negar que Jesus estava afirmando a existência de um estado de ressurreição, em oposição aos saduceus”. Acrescenta ainda que, “no relato de Lucas, as palavras de Jesus são mais explícitas acerca do estado de ressurreição do que no relato de Marcos ou Mateus”.

É de grande relevância, nesse contexto, a seguinte afirmação de Queiruga (2004, p. 60):

mas talvez seja ainda importante para a nossa reflexão um fenômeno de enorme carga significativa: a partir dessa época, aparecem juntas, e sem qualquer preocupação de serem mediadas em uma síntese coerente, uma visão que parte do dualismo grego corpo-alma e outra que parte da antropologia unitária da Bíblia.¹⁷⁴

¹⁷³ Born (1987, p. 1306) afirma que “os saduceus, porém, não aceitavam a ressurreição (Mt 22,23 par.; At 23,7s; B.J. 2,8.14; Ant. 18,1,3s). Esta sua negação, Jesus a estigmatizou como um erro grave, tendo a sua causa numa concepção errada das condições físicas dos ressuscitados (que não devem ser comparados com as que caracterizam a existência terrestre, mas com as dos anjos)”. Também segundo Russell (2008, p. 160): “em I Enoque 91-104, o escritor argumenta fortemente contra a visão dos saduceus de que na vida após a morte não há diferença entre a sorte dos ímpios e a sorte dos justos”. Ainda Guthrie (1992, p. 184) faz a seguinte observação: “outras palavras envolvendo os patriarcas encontram-se em Mateus 8.11s. = Lucas 13.28s., onde se diz que muitos virão do Oriente e do Ocidente para sentarem-se à mesa com Abraão, Isaque e Jacó no reino enquanto ‘os filhos do reino’ serão consignados às trevas exteriores, para chorar e ranger os dentes”. Aqui, mais uma vez, a linguagem usada pressupõe algum tipo de ressurreição física.

¹⁷⁴ Segundo Forte (1985, p. 99), “devemos sublinhar que num contexto como o hebraico, que desconhecia o dualismo grego entre corpo e alma, a ressurreição não teria abarcado a totalidade pessoal do Crucificado nem teria tido significado para as suas relações com o mundo, se não se referisse à sua unidade psicossomática concreta”. Por outro lado, Haight (2003, p. 155) assegura que afirmar “a ressurreição corporal de Jesus significa que ele, na plenitude de sua identidade, foi assumido na vida de Deus. Mas a ressurreição pode ser concebida como um acontecimento metaistórico e metaempírico no momento da morte, e não requer o desaparecimento do corpo de Jesus. A identificação da ressurreição com o desaparecimento empírico de seu corpo pode ser vista

Com essa observação, Queiruga nos ajuda a compreender uma espécie de diálogo entre as duas concepções de alma no processo da ressurreição, pois, como afirmamos no item 2.2, apoiados em Jaeger (2001) e Baumert (1999), as pessoas ocidentais herdaram da Grécia sua forma de pensar.

Como vimos mais acima, Jesus corrigiu os saduceus sobre a incredulidade deles na ressurreição. Tal incredulidade foi tida como erro gravíssimo, uma vez que eles acreditavam que a morte era o fim de tudo e que com a decomposição do corpo toda a vida estava terminada. Born (1987, p. 1306) também afirma que:

o argumento em favor da ressurreição que Jesus baseia em Êx 3,6 (texto que os saduceus reconheciam como canônico), supõe, para ser válido, a antiga antropologia semítica, conforme a qual a corporalidade é condição necessária para uma verdadeira vida humana; por isso a vida que os patriarcas possuem desde já, i.é, depois da sua morte e antes de sua ressurreição, em virtude de sua união com Deus (é esse o sentido de “Eu sou o Deus de Abraão, etc”, frase que Lc explica com as palavras “pois todos vivem para Ele”) garante a sua ressurreição corporal. Há portanto continuidade entre seu estado atual e o que obterão pela ressurreição (Mc 12,18-27 par.). Fora desse texto, só Lc 14,14 menciona ainda a ressurreição, a saber, a dos justos.

Conforme vimos acima, diferente de todas as pessoas que passam pela experiência da morte, estão os casos de Enoque e de Elias, que foram elevados ao céu sem que seus corpos padecessem a morte e, conseqüentemente, a corrupção. Assim, “a transladação de Enoque é mencionada numa lista de patriarcas antediluvianos, citada em Gn 5, que muitos atribuem a P. [corrente sacerdotal] a lista se estende de Adão até Noé” (BROWN; COENEN, p. 2061). Conforme essa lista de Gn 5, 21-24, “Enoque viveu sessenta e cinco anos, e gerou Matusalém, viveu trezentos anos; e teve filhos e filhas. Todos os dias de Enoque foram trezentos e sessenta e cinco anos. Andou Enoque com Deus, e já não era, porque Deus o tomou para si”. Hebreus 11,5 apresenta Henoc como um exemplo da fé que agrada a Deus, por isso mesmo foi arrebatado.¹⁷⁵ Todo aquele que crer e aproximar de Deus com fé pode ser agraciado por Ele, assim como foi o caso de Henoc, que viveu

como uma categoria equivocada que tende a distorcer o símbolo”. Também Segundo (2007, p. 326) afirma que “se a ressurreição fosse uma verificação empírica, não exigira fé, nem seria esperança (cf. Rm 8,24)”.

¹⁷⁵ Conforme Brown e Coenen (2000, p. 2060), “Enoque ainda é mencionado em Jub 4,17 como ‘o primeiro entre os homens que nascem da terra que aprendeu a escrita e o conhecimento e a sabedoria. Em outro trecho, é encarado como o tipo do homem justo: ‘Enoque foi achado perfeito, e andava com Javé, e foi levado: um sinal de conhecimento para toda geração’ (Sir 44,16). O pensamento é amplificado em Sb 4,10 e seg., ressaltando a sua inocência no meio da iniquidade indicando que ‘enquanto ainda vivia entre pecadores, foi trasladado’. Filo explicou a transladação da seguinte maneira: ‘Acerca dele diz-se que Enoque agradou a Deus e não foi achado, pois Deus o trasladou; a transladação denota um virar e mudar, e aquela mudança é para o melhor’”.

e temeu a Deus; sendo justo diante dos homens, recebeu como recompensa pela vida justa que viveu o arrebatamento. Russell (2008, p. 154), comentando o texto de Henoc, afirma que: “o justo ressuscitará para compartilhar as bênçãos dos justos vivos no Reino Messiânico (10.7,20), e que os perversos, ou alguns deles (67.8), ressuscitarão para o julgamento e sofrerão nas chamas de *Gehena* em corpo e em espírito (67.8-9)”.

O segundo caso de arrebatamento é o de Elias, narrado em 2Rs 2,1-15. Elias foi recolhido e levado ao céu em um redemoinho: “Indo eles andando e falando, eis que um carro de fogo, com cavalos de fogo, os separou um do outro, e Elias subiu ao céu num redemoinho” (2Rs 2,11). Essa foi uma experiência única vivida somente por Elias, pois nenhum dos outros profetas veterotestamentários tiveram o mesmo fim de Elias (BROWN; COENEN, 2000, p. 2063).

Conforme a sugestão de Brown e Coenen (2000, p. 2063):

na realidade, a única conclusão segura que se pode tirar das descrições breves do fim tanto de Elias quanto de Enoque é a conclusão positiva de que as duas subentendem os aspectos positivos de que (i) entraram na presença de Javé no fim das suas vidas terrestres, e (ii) o próprio Javé tomou a iniciativa.

No entanto, nem a experiência de Enoque nem a de Elias apontam para o sentido da ressurreição propriamente dito, visto que eles não morreram para que fossem ressuscitados, mas foram levados ainda com vida para o céu.

A profecia de Oséias, no capítulo 6, exorta sobre a necessidade de a comunidade judaica retornar para o caminho de Javé. Na admoestação do profeta, o Senhor despedaçou o seu povo, entretanto, Ele mesmo irá sarar as suas feridas. Depois de dois dias, o povo voltará ao seu vigor dado pelo Senhor, que os terá curado; e no terceiro dia será erguido, e viverá diante dele. O profeta tem a certeza da vinda do Senhor, assim como é certa a vinda da chuva sobre a terra.

Os textos da profecia de Oséias têm sido interpretados levando à conclusão de que a fé na ressurreição está ali presente, mesmo que de forma implícita. Porém quase todas as interpretações desses textos de Oséias ligam a ressurreição com os cultos agrícolas.¹⁷⁶ Nesse sentido, Brown e Coenen (2000, p. 2064) afirmam que esse argumento é muito tênue, pois:

¹⁷⁶ Born (1987, p. 1304) faz a seguinte observação sobre o texto da profecia de Oséias: “quem fala nestes versículos é o povo cuja religiosidade o profeta [Os 6,1-2.7] qualifica nos vv 4s como insuficientes; por isso não será ilícito supor tal alusão a Tamuz, que parece equiparar mais ou menos a obra salvífica de Javé à atuação fatal dos deuses da fertilidade”.

o contexto não subentende uma renovação do culto, e, realmente, repudia-a (Os 6,6). Além disto, a adoração a Baal é considerada como prostituição [...] O argumento de Oséias é que não são os Baals que fazem estas coisas através do culto, mas, sim, Javé, e é Javé em Os 6,1-3 que restaurará Israel à saúde e à vitalidade, assim como as chuvas da primavera renovam a terra ressequida e morta.

No contexto de Oséias, suas palavras devem ser entendidas como não se referindo à esperança da ressurreição individual, mas, sim, ao poder de Javé sobre a morte e a destruição da nação na própria história. Assim, o significado da profecia de Oséias tem seu cumprimento final na ressurreição, isto é, quando os homens são resgatados do *Sheol* e redimidos da morte, pois este é o momento e o lugar onde se zomba do *Sheol* e da morte.¹⁷⁷ Também nesse sentido afirma Packer (1992, p. 118): “todavia, *Sheol* não é a morada final dos mortos. As Escrituras predizem um esvaziamento do *Hades*, quando os mortos forem ressuscitados fisicamente para o juízo, por ocasião da volta de Cristo (Jo 5.28s.; Ap 20.12s.; cf. Dn 12.2ss.)”.

Para Brown e Coenen (2000, p. 2066), “a visão que Ezequiel teve do vale dos ossos secos (Ez 37) frequentemente tem sido entendida como predição da ressurreição (cf. Justino, Apol. II, 87; Irineu, Haer. 5,1; Tertuliano, De resurrectione carnis 30)”.¹⁷⁸ Em consonância com essa linha de pensamento está o raciocínio de Vidal (2006, p. 47), afirmando que “os horizontes de esperança do cenário israelita era a renovação definitiva da história do povo de Israel numa terra transformada e, por seu meio, a renovação da história do restante dos povos da terra”. Também Russell (2008, p. 153) afirma que:

alguns estudiosos tomam [...] a visão de Ezequiel do vale de ossos secos, como referência a uma ressurreição nacional; mas se isso de fato se refere à ressurreição real dos corpos dos homens, então essa é a primeira ocorrência de tal crença no Antigo Testamento.

Vidal (2006, p. 48), comentando a forma visionária da profecia de Ezequiel apresentada em Ez 37,1-14, sugere a seguinte interpretação: “a renovação do povo exilado ‘morto’ como autêntica nova criação por parte do espírito de vida do Deus

¹⁷⁷ Conforme Russell (2008, p. 153), “tem-se sugerido a hipótese desse versículo [Is 26,19] se referir ao tempo de Anaxenes III (358-338 a.C), quando muitos judeus foram martirizados. Se esse for o caso, podemos ter aqui o próprio evento histórico que levou à formulação da crença em uma ressurreição física dos mortos”. O texto do versículo é o seguinte: “os teus mortos tornarão a viver, os teus cadáveres ressuscitarão. Desperta e cantai, vós os que habitais o pó, porque teu orvalho será orvalho luminoso, e a terra dará à luz sombras”.

¹⁷⁸ Segundo Born (1987, p. 1304), “a visão grandiosa de Ez 37,1-4 pinta a restauração nacional de Israel como uma ressurreição do sepulcro do cativo (cf. v.11). A resposta do profeta à pergunta de Javé se os ossos secos, que ele está vendo, (re)viverão (v.3), prova que a ressurreição ainda não fazia parte de sua escatologia”.

criador”.¹⁷⁹ A imagem da ressurreição apresentada nessa passagem descreve, de forma concreta, como se daria a futura renovação do povo de Israel, como autêntica recriação, realizada por Deus, o Senhor da vida. No entanto, essa recriação implica em uma profunda transformação tanto na vida do povo quanto nas estruturas de vida.

O primeiro texto veterotestamentário a abordar mais diretamente a ressurreição dos mortos é Dn 12,2.¹⁸⁰ Daniel está em contexto e tempo de angústia, qual nunca houve. O anjo Miguel surge nesse cenário para liderar o povo, pois há um livro que contém os nomes das pessoas que serão salvas (Dn 12,1). Em Dn 12,2 o autor continua afirmando que: “muitos dos que dormem no pó da terra ressuscitarão, uns para a vida eterna, e outros para vergonha e horror eterno”. Também Russell (2008, p. 160) afirma que “na ressurreição, os notavelmente bons e os notavelmente maus são ressuscitados para receber sua recompensa ou punição”. Nesse sentido aqui transparece a ideia de que a vida vai continuar depois da morte, pois muitos daqueles que jazem no pó da terra depois da morte ressuscitarão. Segundo Brown e Coenen (2000, p. 2067), “em comum com muitos estudiosos, Rouley localiza Daniel no período dos Macabeus, que, por sua vez, dá origem à crença dos fariseus na ressurreição”.

Também Russell (2008, p. 153), nessa mesma linha de pensamento, afirma que:

em Daniel 12 temos uma base histórica mais fundamentada, pois esse livro foi compilado em 165 a.C., no tempo de Antíoco IV (Epifânio) [...] Sem dúvida, a crença na ressurreição aqui expressa, surgiu da perseguição que precedeu a Revolta do Macabeus, em que muitos judeus foram martirizados.

Embora Daniel escreva sobre a ressurreição dos mortos, parece se preocupar apenas com uma ressurreição de Israel, isto é, com o povo da promessa: os eleitos

¹⁷⁹ Veja ainda Vidal (2006, p. 48) quando ele continua assegurando que: “o desenvolvimento mais amplo da imagem se dá na impressionante visão profética de Ez 37, 1-14, que apresenta a renovação do povo exilado ‘morto’ como autêntica nova criação por parte do espírito de vida do Deus criador [...]. A imagem da ressurreição empregada nesses textos descreve com especial plasticidade a renovação futura do povo como autêntica nova criação, efetuada pelo Deus da vida. Evidentemente, isto implica uma profunda transformação da existência do povo na estrutura de sua vida”.

¹⁸⁰ A LXX apresenta duas tradições para Daniel 12,2. Uma parece ser siríaca e usa o termo *anastésontai*. A outra indica que seja babilônica e apresenta o termo *ecseguerthesontai*. Também Born (1987, p. 1305) informa que “o texto mais antigo que fala indubitavelmente sobre a ressurreição corporal do indivíduo, é Dan 12,2: no fim dos tempos muitos hão de ressurgir da terra, do pó (os infernos), alguns para a vida eterna, outros para a vergonha eterna”.

para a salvação; os outros, os não eleitos, para a condenação. Logo, não seria uma ressurreição para todos e quaisquer mortos, mas somente para os mortos de Israel.

O texto de Eclesiástico de Jesus ben Siraque, situado por volta do ano 180 a.C., não apresenta qualquer conceito de ressurreição ou da vida após a morte. No entanto, aparece uma posição aproximada à concepção de vida e morte que os saduceus tinham no tempo de Jesus Cristo. O *Sheol* é proposto como a habitação final dos mortos. “Os que estão lá ficam desprovidos de prazer” (14,16). Em 22,11, afirma que “é um lugar de trevas”; em 46,19 assegura que é lugar “de sono infinito”; “de silêncio”, em 17,27-28; e “de corrupção”, em 10,11. “Neste lugar os homens não podem louvar a Deus” (18,28). Também “não há meio de voltar da morte” (38,21), pois lá “é um estado de descanso eterno” (30,17). Porém, Siraque escreve sobre a imortalidade se referindo a um bom nome (39,9; 41,11; 44,8) ou por meio da perpetuação do nome da pessoa através dos filhos (11,28; 46,12).

Entre o Antigo e Novo Testamentos foi produzida a chamada literatura intertestamentária. Ela é bem diferente da anterior, pois exhibe uma variedade de crenças acerca da vida no além e da ressurreição. Assim, afirma Queiruga (2004, p. 65): “como bem mostra a literatura apócrifa e pseudo-epigráfica, foram assumindo grande importância as numerosas tradições acerca de uma série de figuras religiosas, que depois da morte vivem, de algum modo, elevadas e glorificadas”. Trataremos brevemente de algumas passagens que, a nosso ver, são ilustrativas dessa esperança de vida depois da morte.

Com o texto de Segundo Macabeus (7,9; 11,14,22-23.29; 12,43) começa a aparecer a esperança, por meio dos mártires de Israel, em uma vida depois da morte, sobretudo para aqueles que morrem na luta contra a injustiça e o opressor. Assim, “o ancião Razis estripou-se para não cair nas mãos dos gregos. Lançou suas vísceras contra a multidão, ‘clamando Àquele que é senhor da vida e do espírito para restaurá-las a ele’ (2Mc 14,46)” (BROWN; COENEN, 2000, p. 2067).

Queiruga (2004, p. 65), escrevendo sobre os mártires Macabeus, afirma que eles estavam “seguros de que em Deus não morrem, como também não morreram nossos patriarcas Abraão, Isaac e Jacó [...] (4Mc 7,19) [...] Baruc, Esdras e Moisés [...] o Deus de Abraão, o Deus de Isaac e o Deus de Jacó!”. É na esperança e na evocação de mártires concretos que acreditavam ter sido ressuscitados por Deus que lhes permitiu “superar mais facilmente o escândalo da cruz: Jesus, assassinado injustamente por sua fidelidade a Deus, não pode ter sido aniquilado pela morte,

nele cumpriu-se de maneira eminente o destino do mártir reivindicado por Deus” (PAGOLA, 2010, p. 501).

É nesse contexto de perseguição, torturas e assassinatos contra a comunidade de Israel que nasce a esperança da vida além da morte. Segundo Boff (1972, p. 42), na “apocalíptica, que florescia no judaísmo pós-exílico [já], havia a idéia do justo sofredor, humilhado e exaltado por Deus (Sb 5,15s)”. Da mesma forma afirma Russell (2008, p. 152):

aqueles que sofreram martírio, devem ainda, de alguma maneira, compartilhar do último triunfo do povo de Deus quando ele, afinal, estabelecer seu reino na terra. É como se houvesse uma lacuna, a menos que Deus trouxesse de volta, ressuscitasse, aqueles que haviam demonstrado ser merecedores de tomar parte do Reino de Deus. Por essa razão tais pessoas devem possuir corpos; a terra deve dá-los à luz novamente.

Nesse período, segundo Born (1987, p. 1303), amadureceu “a convicção de que a justiça e o amor de Deus garantiam a volta à vida de seus fiéis falecidos antes daquele tempo, a fim de receberem a recompensa pelas suas boas obras, participando da salvação escatológica”. É nesse contexto do martírio dos irmãos Macabeus que transparece esta ideia de que, depois da morte, algo vai acontecer, que Javé virá ao encontro daqueles que foram fiéis ou justos.¹⁸¹ A esse respeito Vidal (2006, p. 46) afirma: “a comunhão dos justos mortos com Deus funda sua participação na libertação definitiva do povo”.

O Apocalipse de Baruque, que foi escrito em fins do século I d.C., trata sobre a tragédia da destruição de Jerusalém, no ano 70. Nele a única esperança transmitida está no mundo vindouro. Conforme Brown e Coenen (2000, p. 2068), o autor do Apocalipse de Baruque (50,2) afirma que os mortos serão ressuscitados “porque a terra então certamente restaurará os mortos. Não fará qualquer mudança na sua forma. Mas assim como os recebeu, assim os restaurará, e como eu os entreguei a ela, assim também ela os ressuscitará”. Essa passagem já aponta para uma ressurreição do corpo e não só da alma, como se pensava no mundo helenista.

Também no texto apocalíptico e pseudopigráfico de 2Esdras escrito cerca do ano 100 d.C., descreve a vinda do Messias. Na narração, o autor demonstra sua

¹⁸¹ Russell (2008, p. 152) também afirma que “[...] a nação justa compartilharia da vinda do Reino Messiânico; o indivíduo justo compartilharia dela também, pois os justos que estivessem mortos, ressurgiriam na ressurreição e receberiam a devida recompensa da mão de Deus. Essa síntese das escatologias da nação e do indivíduo foi realizada pelos apocalípticos, cuja crença em uma ressurreição do corpo tornou tal fusão possível”. Veja ainda sobre esse assunto Libânio e Bingemer (1994, p.162).

confiança no poder da ressurreição. Os salvos são aqueles que observaram “de modo perfeito a Lei do legislador (v. 89). O rosto dos justos na ressurreição brilhará como o sol (v. 97)” (BROWN; COENEN, 2000, p. 2067). Vidal (2006, p. 46) ainda afirma que “isto está bem expresso em passagens bíblicas que dizem que estes justos mortos participarão da ressurreição futura, ainda que em outras passagens não apareça explicitamente este motivo. Este é o caso do tão discutido texto Sb 3,1-10”. Queiruga (2004, p. 59) também afirma que “não havia consenso acerca da existência ou não de um juízo posterior à ressurreição; nem acerca da pergunta, muito vinculada a esta, de se ressuscitariam todos ou tão-somente os justos”.

Conforme Proença (2010, p. 289), Enoque Etíope narra a natureza da ressurreição em 62,8b-10:

naquele dia, os justos e os escolhidos serão salvos, e não verão nunca mais a face dos pecadores e dos ímpios. O Senhor dos Espíritos habitará então entre eles, e estes comerão com o Filho do Homem, deitar-se-ão e levantar-se-ão por toda a eternidade. Os justos e os escolhidos exaltar-se-ão sobre a terra, e nunca mais haverão de baixar os seus olhos. Serão recobertos com as vestes da glória, que são as vestes da Vida do Senhor dos Espíritos. Vossas vestes não envelhecerão e vossa glória não passará na presença do Senhor dos Espíritos.¹⁸²

Essa passagem deixa-nos entender que a ressurreição se dará em um corpo transfigurado. Sobre a compreensão ou definição de como será o corpo ressuscitado afirma Russell (2008, p. 167):

a conexão entre o corpo nesta terra e corpo no Paraíso celestial não fica clara, mas aparentemente o último é correlativo do primeiro e é esse corpo celestial que aguarda a ressurreição. Ele não apenas é um correlativo do corpo físico, mas é coexistente com este até o dia da ressurreição (II Enoque 22.8).¹⁸³

Neste mesmo sentido, segundo Russell (2008, p. 168), “o corpo ‘espiritual’ é o corpo físico transformado de modo a corresponder a este ambiente que é natural à natureza e ao ser do próprio Deus”. Também segundo Brown e Coenen (2000, p.

¹⁸² É importante ter presente o comentário que Forte (2003, p.71) faz sobre a entrega do Espírito que Deus dá ao Cristo no evento da ressurreição: “se no alto da Cruz o Filho entrega o Espírito ao Pai e entra no exílio dos pecadores, na ressurreição o dá o Espírito ao Filho, assumindo com Ele e nele o mundo inteiro na comunhão divina. Na Páscoa, o Deus que entrou no mundo age de sorte que o mundo possa entrar em Deus”. Por isso mesmo o corpo do ressuscitado é um corpo plenamente espiritual em Deus.

¹⁸³ Russell (2008, p. 167) continua escrevendo que: “em outro lugar, o corpo ‘espiritual’ é um corpo físico transformado (1 Enoque 108.11); o corpo que é sepultado na terra será ressuscitado em ‘corpos gloriosos’ no dia da ressurreição. Em [...] 1Cor 15.42ss: ‘Semeia-se [o corpo] em desonra, ressuscita em glória. Semeia-se em fraqueza, ressuscita em poder. Semeia-se corpo natural, ressuscita corpo espiritual’. [...] Coríntios 15.35: ‘Como ressuscitam os mortos? E em que corpo vêm? O relato da transformação do corpo na ressurreição em II Baruque 49-51 encontra um notável paralelo em I Coríntios 15’”.

2069): “o conceito da ressurreição na seção final de Enoque Et. parece ser uma ressurreição do espírito, embora isto seja bastante incomum no judaísmo”.¹⁸⁴

Um texto mais tardio é o da literatura talmúdica, posterior aproximadamente do segundo século d.C. Nela “a doutrina primária do judaísmo é a ressurreição, a revivificação dos mortos” (BROWN; COENEN, 2000, p. 2070). Nesse período os termos ressurreição e revivificação passam a ser sinônimos, sendo que as revivificações realizadas pelos profetas Elias e Eliseu e as que Jesus realizou durante sua vida ministerial tanto podem ser chamadas de ressurreição quanto de revivificação.

Resumindo, podemos assegurar que a ressurreição nem sempre foi compreendida como é hoje. No primeiro momento da fé judaica, as pessoas acreditavam em uma vida dos justos no paraíso, mas não tinham ainda uma concepção de ressurreição para a vida eterna. Por influência da cultura grega se pensou em uma ideia de imortalidade da alma, embora, quando se afirmou a fé e a esperança na ressurreição, já se tenha pensado não só da alma, mas também na ressurreição do corpo.¹⁸⁵

2.4 A RESSURREIÇÃO A PARTIR DO NOVO TESTAMENTO

No Novo Testamento, os termos *anistêmi* e *anastasis* têm como significado mais importante o da ressurreição, embora sejam empregados com sentidos amplos e diversos. *Anistêmi* aparece indicando que o irmão deve suscitar descendência para seu irmão falecido (Mt 22,24); refere-se ao fato de alguém levantar-se para falar (Mt 26,62; Mc 14,57.60); para ler as escrituras (Lc 4,16) e também levantar-se depois da oração. É empregado no sentido de vir ou aparecer (At 7,18; Hb 7,11.15). É usado para se referir a pessoas que, em pé, fazem perguntas (Lc 10,25; At 6,9) e quando alguém faz alguma acusação ou se rebela contra outras pessoas (Mt 12,41; Lc 11,32; Mc 14,57; Mc 3,26 e At 5,36), respectivamente. *Anastasis* aparece na fala

¹⁸⁴ Escrevendo sobre este assunto Russell (2008, p. 169) informa que “a aparente contradição entre o corpo ‘espiritual’ como corpo físico transformado e seu correlativo celestial, coexistente com ele até o dia da ressurreição, é parcialmente resolvida pela crença de que o corpo ‘espiritual’ se desenvolve *pari passu* [N.T.: do latim ‘ao mesmo tempo, simultaneamente’] com o corpo físico e que os atos do homem justo, praticado no corpo da carne, condicionam a formação do corpo no céu”.

¹⁸⁵ Loader (1981, p. 52) assegura que “o desenvolvimento que já pode ser percebido no judaísmo e segundo o qual se pensava cada vez mais numa vida após a morte e não só, como antigamente, num dormir da alma, está aparentemente também por trás da compreensão do nosso autor. Ele não diz nada de uma imortalidade geral dos seres humanos. Podemos apenas constatar que, para Hb, os cristãos entram no mundo da salvação logo após a morte”.

de Simeão ao apresentar Jesus no Templo (Lc 2,34) (BROWN; COENEN, 2000, p. 2072). Portanto, nenhuma dessas passagens indica o sentido da ressurreição, mas simplesmente de levantar-se da posição em que se encontrava anteriormente ou, como no caso do casamento de levirato, de suscitar uma descendência para o falecido.

No entanto, o NT também emprega esses termos para ressurreição. Brown e Coenen (2000, p. 2072) escrevem que “no grego secular estes verbos quase nunca se empregam para expressar a ressurreição dos mortos à vida, mas no NT, este é o seu significado teologicamente mais rico”. Assim, quando esses verbos são empregados no transitivo, indicam que Deus é o sujeito sempre da ação ressuscitadora¹⁸⁶ e Cristo o objeto da ressurreição, sendo que Cristo aparece como elemento passivo, isto é, aquele que sofre a ressurreição vinda de Deus. Essa forma do verbo é, de certa maneira, quase regra geral no NT. Em contraste com a LXX, o NT assegura que “a ação de Deus em e através de Cristo é expressada por *egeiro*, ao passo que *anistêmi* expressa, por assim dizer, aquilo que acontece no âmbito da experiência humana” (BROWN; COENEN, 2000, p. 2073).¹⁸⁷ Assim, Born (1987, p. 1306) também afirma que “a ressurreição corporal individual é chamada no NT *anastasis* (ressurgimento), na literatura rabínica *t^ehiyyat hammaêtîm* (revivescência dos mortos)”. Dessa forma, Jesus foi ressuscitado pelo querer e pelo poder de Deus. Barbaglio (2006) desenvolve seu pensamento afirmando que a profissão de fé na ressurreição mostra que as fórmulas mais antigas dessa experiência de fé indicam que Deus é o sujeito ativo de ressurreição, isto é, ele ressuscitou o que fora crucificado por meio de seu poder criador de vida, uma vez que ele é o Senhor da vida.

¹⁸⁶ Para Forte (1985, p. 91), “o homem de Nazaré, que falou com autoridade e fez prodígios e sinais, foi entregue nas mãos dos poderosos de Israel e condenado à morte na cruz. Mas Deus o ressuscitou e constituiu Senhor e Cristo”. A partir da afirmação de Forte podemos ver que Deus é que tem a iniciativa da ação ressuscitadora pela qual Jesus não permaneceu sob o poder da morte, mas voltando a vida foi constituído Senhor da vida. O autor ainda nos convida a notar que nas passagens a seguir “a ressurreição é atribuída à ação de Deus, e como a confissão do Senhor ressuscitado está relacionada com a obra do Espírito (cf. 1Cor 12,3 e também At 5,32), no qual Jesus foi ressuscitado (cf. Rm 1,4;8,11)”.

¹⁸⁷ Segundo Pagola (2010, p. 491), “os primeiros cristãos empregam dois termos gregos: *egeirein* que significa ‘despertar’ o morto do sono em que está submerso, e *anistanai*, que significa ‘levantar’ ou ‘pôr de pé’ o morto que jaz no pó do *sheol*”. Também Queiruga (2004, p. 69), afirma que “no novo Testamento, a palavra mais empregada para falar da ressurreição de Cristo e dos mortos é *egeiro*, que, apesar de ser corrente tanto no ambiente judeu como no helenístico, não era usada normalmente para falar de ‘ressurreição dos mortos’”.

Segundo Barbaglio (2006), na literatura neotestamentária originária em grego, os vocábulos usados para indicar a ressurreição são os dois verbos *egeirô* e *anistêmi*. Eles expressam paulatinamente o sentido de despertar do sono e erguer da terra. Nas diferentes passagens do NT, eles são entendidos metaforicamente, em que Jesus, que havia sido crucificado e morreu nos braços da cruz, fora despertado por Deus do sono da sua morte. Deus o ergueu da terra, pois Jesus havia caído inerte ao chão, isto é, fora sepultado e depois de três dias ressurgiu vivo. Comentando os três dias que o Senhor passa no seio da terra, Ratzinger (2011, p. 225) constata que “o terceiro dia não é uma data ‘teológica’, mas o dia de um acontecimento que se tornou, para os discípulos, a reviravolta decisiva depois da catástrofe da cruz”. Na manhã do terceiro dia, aquele que tinha sido injustamente crucificado foi resgatado da morte e ressurgiu vivo e enviou seus(as) discípulos(as) para continuar a missão de seguir anunciando o Reinado de Deus.

2.4.1 A Ressurreição no *Corpus Paulinum*

O anúncio da Ressurreição é testemunhado por Paulo pela experiência de fé, já que ele não conheceu o Jesus histórico. Assim, ele não narra o fenômeno em si mesmo, mas somente escreve sobre ela como algo fundamental para a continuidade da fé. Essa é a mesma posição do autor de Hebreus, que considera a ressurreição como algo já dado pela doutrina elementar para os cristãos (Hb 6,2).

A literatura neotestamentária compreende e descreve a ressurreição do corpo e não de uma alma imortal. Nesse sentido, Kasper (*apud* FORTE, 1985, p. 99), descrevendo a corporeidade da ressurreição do Senhor, afirma que:

a corporeidade da ressurreição significa que Jesus Cristo, que ressuscitou e foi exaltado, agora não só vive inteiramente na dimensão de Deus, mas também está inteiramente e de nova maneira presente no mundo, no meio de nós... Com a ressurreição e elevação de Jesus um ‘fragmento do mundo’ chegou definitivamente até Deus e foi por ele definitivamente acolhido.

O apóstolo Paulo, ao descrever a ressurreição dos mortos, retomou, em 1Cor 15,54-55, palavras semelhantes às de Os 13,14b:

quando, este ser corruptível tiver revestido a incorruptibilidade e este ser mortal tiver revestido a imortalidade, então cumprir-se-á a palavra da Escritura. A morte foi absorvida na vitória. Morte, onde está a tua vitória? Morte, onde está o teu aguilhão?

Para Brown e Coenen (2000, p. 2065), “parece que Paulo está fazendo uso dos testemunhos do AT, seguindo um estilo de exegese ‘pesher’ que interpreta o significado do texto original à luz da lição que o expositor está ensinando”. Seguindo este modo de compreender a ressurreição, Sobrino (2000, p. 24) afirma que “a ressurreição de Jesus mostrava, com efeito, o valor da corporeidade, pois Jesus ressuscitou na totalidade do seu ser, não na forma grega de uma alma libertada do corpo”. Ainda o apóstolo Paulo afirma em 1Cor 15,14: “se Cristo não ressuscitou, vazia é nossa pregação, e vazia também é nossa fé”. Nesse sentido, o ponto de partida tanto da fé como da reflexão cristã é a ressurreição de Jesus Cristo, o Crucificado. Dessa forma, afirma Forte (1985, p. 88): “a ‘história cristã’ nasce na Páscoa: ela certamente foi preparada pelas obras e pelos dias anteriores de Jesus de Nazaré”.

Ademais, tanto os redatores dos evangelhos quanto o próprio apóstolo Paulo buscaram fundamentar o anúncio da fé na ressurreição a partir de passagens veterotestamentárias. “Os argumentos tirados do AT para confirmar a ressurreição de Jesus ocupam um lugar importante na pregação apostólica (At 2,31; 13,34; 26,22s; Lc 24,25.46; Jo 2,22; 1Cor 15,4; 1Pd 1,11)” (BORN, 1987, p. 1309). Observemos ainda as seguintes passagens das cartas de Paulo:

a) Para nós que cremos naquele que ressuscitou (*egeiranta*) dos mortos a Jesus, nosso Senhor (Rm 4,24b);

b) Portanto, pelo batismo nós fomos sepultados com ele na morte para que, como Cristo foi ressuscitado (*hegerthe*) dentre os mortos pela glória do Pai, assim também nós vivamos vida nova (Rm 6,4);¹⁸⁸

c) E se o Espírito daquele que ressuscitou (*egeírantos*) Jesus dentre os mortos habita em vós, aquele que ressuscitou Jesus Cristo dentre os mortos dará vida também a vossos corpos mortais (Rm 8,11);

d) Sabendo que Cristo, uma vez ressuscitado (*hegertheís*) dentre os mortos, já não morre, a morte não tem mais domínio sobre ele (Rm 6,9);

e) E se Cristo não ressuscitou (*hegégertai*), ilusória é a vossa fé; ainda estais nos vossos pecados (1Cor 15,17);

¹⁸⁸ Conforme Forte (2003, p. 68), “a ressurreição revela plenamente Jesus como o *Cristo*, o *Senhor da Vida*, o Filho na carne, que vive o êxodo deste mundo para o Pai, e portanto o retorno à glória da qual procedia (“reditus ad Deum”)”.

f) Pois sabemos que aquele que ressuscitou (*hegeíras*) o Senhor Jesus ressuscitará também a nós com Jesus e nos porá ao lado dele, juntamente convosco (2Cor 4,14).

Diferente das narrativas acima, veremos que, em outras passagens, a ressurreição de Jesus também é descrita tendo Ele próprio por sujeito e não somente Deus sendo sujeito e Jesus o objeto, como descrevemos anteriormente. Se o verbo for usado na forma de intransitivo e na voz média com Jesus sendo o sujeito, então temos as seguintes passagens que expressam dessa forma: “ressuscitou dentre os mortos” - *hegerthe* (Rm 6,4), “aquele que morreu, ou melhor, que ressuscitou” - *hegeirantos* (Rm 8,34); “depois que eu ressurgir” - *hegerthénai* (Mc 14,28); “ressuscitou, não está aqui” - *hegéerte* (Mc 16,6); “depois de três dias ressuscitarei” - *hegeíromai* (Mt 27,63)”. Conforme Brown e Coenen (2000, p. 2077), essa mudança na forma de falar “mostra que, embora o poder para a ressurreição sempre emane de Deus, pertence ao Filho também, que é uno com o Ser do Pai”.¹⁸⁹ Diante disso, podemos afirmar que “as Epístolas do NT nunca empregaram *egeiro*, a não ser em Fp 1,17, em qualquer outro sentido senão o da ressurreição dentre os mortos” (BROWN; COENEN, 2000, p. 2077).

A ressurreição de Jesus expressa, por assim dizer, o triunfo de Deus sobre o poder do pecado e da morte.¹⁹⁰ Parafrazeando Rm 5,12, apagou o pecado de Adão e toda a escravidão da humanidade consequente da ação de Adão, e isso acontece com a entrada do Crucificado na glória de Deus como primogênito entre muitos. Segundo Moltmann (*apud* FORTE, 1985, p. 98), “o evento fundamental das aparições da Páscoa consiste... na revelação da identidade e continuidade de Jesus na contradição total entre Cruz e Ressurreição, entre abandono por parte de Deus e proximidade de Deus”.¹⁹¹ Dessa forma, podemos afirmar que a mensagem da ressurreição está no alicerce de toda a esperança e de toda pregação cristãs (1Pd

¹⁸⁹ Também Vielhauer (2005, p. 43-51) descreve três formas no NT que expressam a fé na ressurreição: “a) um que menciona somente a ressurreição de Jesus, b) outro que menciona somente sua morte e c) o que menciona morte e ressurreição”.

¹⁹⁰ Segundo Forte (2003, p. 63), “o Filho se entrega ao seu Deus e por nosso amor: através dessa entrega o Crucificado assume a carga do sofrimento e do pecado passado, presente e futuro do mundo, entra até o fundo no exílio de Deus para assumir o exílio dos pecadores na oblação e na reconciliação pascal”.

¹⁹¹ Forte (1985, p. 102) afirma que “os medrosos fujões da sexta-feira santa tornaram-se testemunhas cheias de esperança: a ‘contradição na identidade’, que caracteriza o Crucificado-Ressuscitado, torna-se também a característica daquele aos quais ele se mostrou Vivo, contagiando-os evidentemente com a sua força de vida”.

1,3; 1Cor 15). Ela explica também porque o batismo é o sinal da salvação (1Pd 3,21; Rm 6,5) (BROWN; COENEN, 2000, p. 2073).

Além dos textos já citados, podemos encontrar a fé e a doutrina da ressurreição em outras Cartas do *corpus paulinum*. Assim, a Carta de Timóteo (2,18), por exemplo, rejeita veementemente a ideia de que na ressurreição de Jesus já tenha ocorrido a ressurreição geral dos mortos. Também o contexto de Cl 2,13 e Ef 2,6 refletem o mesmo pensamento de Timóteo e não garantem a ressurreição de todos como um evento já pressuposto. No entanto, supõe-se a ressurreição geral que é inferida da de Jesus.

2.4.2 Crucifixão e Ressurreição Segundo os Evangelhos

Temos consciência da existência de trabalhos de pesquisa, especialmente, de algumas teólogas acerca desse tema, mas preferimos realizar uma interpretação própria, que apresente um resultado de como compreendemos as passagens que narram a crucifixão e a ressurreição de Jesus. Tivemos como sustentáculos para este subitem: Barbaglio (2011, p. 563-570), Segundo (1997, p. 304-22), Haight (2003, p. 160-71) e Faus (1981, p. 109-11).

2.4.2.1 Passagens evangélicas que narram a crucifixão e a ressurreição de Jesus

As passagens dos Evangelhos que narram a crucifixão e a ressurreição de Jesus são: Mateus 27,45-28,20; Marcos 15,32-16,20; Lucas 23,39-24,53 e João 19,26-21,23. Optamos por seguir o esquema exegético que apresenta o Evangelho de Marcos como o mais antigo dos três sinóticos e o Evangelho de João autônomo dos três anteriores. Por serem sinóticos, Mateus e Lucas receberam informações de Marcos naquilo que constitui a unidade ou proximidade dos textos desses três Evangelhos. No que se diferem, cada um colheu as informações na própria comunidade onde vivia sua experiência de fé. João, por ser um texto mais recente e ter uma teologia mais elaborada que os sinóticos, segue outro estilo e por isso mesmo apresenta um texto mais independente em relação à sinopse dos outros Evangelhos canônicos. Nesse sentido, iniciaremos nossa análise da crucificação e ressurreição do Senhor elencando sempre a sequência dos Evangelhos de Marcos,

Mateus, Lucas e, finalmente João, em alguns tópicos das narrações que são oportunas para uma análise, neste momento.

O primeiro assunto diz respeito ao comportamento dos ladrões que com Jesus foram crucificados. Mc 15,32b afirma que “até os que haviam sido crucificados com ele o ultrajavam”. Mt 27,44 apresenta o mesmo texto de Mc 15,32. Lc 23,39-43 diferencia de Marcos e Mateus pois apresenta os ladrões com atitudes distintas: um deles também ultraja a Jesus, mas o outro reconhece a injustiça que cometeram ao Nazareno: “ele não fez nenhum mal”. João não comentou as zombarias que fizeram ao Senhor na cruz, mas colocou no lugar dela outra passagem (Jo 19,26-27). “Jesus, então, vendo sua mãe e, perto dela, o discípulo a quem amava, disse à sua mãe: ‘Mulher, eis teu filho!’ Depois disse ao discípulo: ‘Eis tua mãe!’”.

Em segundo lugar, está o acontecido ao Véu do santuário que se parte de alto a baixo. Marcos nada informa sobre o véu do santuário, mas em Mt 27,51: “o véu do Santuário se rasgou em duas partes, de cima a baixo”. Mateus acrescenta um terremoto onde os túmulos se abrem e os corpos dos defuntos ressuscitam depois da ressurreição de Jesus. Com isso, podemos ver um terremoto escatológico, pois na sequência da narração, o corpo de Jesus ainda estava pregado na cruz. O terremoto se dá no momento em que Jesus entrega seu espírito, momento da morte, porém os corpos só ressuscitaram, saíram de seus túmulos e entraram na Cidade Santa depois da ressurreição de Jesus, portanto, uma visão que se realizaria no futuro. Em Lc 23,44-46, “O véu do Santuário rasgou-se ao meio”. Lucas também escreve sobre um escurecimento do sol até a hora nona. João não descreve nada a respeito do véu do Santuário, porém é o único a afirmar que um soldado traspassou o lado do Senhor com um lança, de onde jorrou sangue e água (Jo 19,33-34).

O comportamento do centurião romano chama a atenção, em terceiro lugar: “O centurião disse: ‘verdadeiramente este homem era filho de Deus!’” (Mc 15,39). Já, em Mt 27,54, a confissão não é só do centurião, mas de todos os que estavam com ele montando guarda em torno dos crucificados. Lucas 23,47 faz uma descrição diferente de Marcos e de Mateus, pois o centurião, vendo o que estava acontecendo, glorifica a Deus e afirma: “Realmente este homem era justo”. João não narra nada sobre o centurião.

Sobre o corpo de Jesus já desfalecido, mas ainda pregado na cruz, os quatro evangelistas são unânimes em afirmar que Pilatos autorizou a José de Arimateia

retirá-lo da cruz e sepultá-lo. E José, tendo comprado um lençol, o envolveu e o colocou em um sepulcro novo que não tinha ainda sido usado. Nessa narrativa, João acrescenta que o túmulo não estava em um jardim, mas no próprio local da crucifixão, isto é, no Gólgota.

Outro assunto importante é a ida de algumas mulheres ao túmulo no momento do sepultamento e a sua atitude de observadoras. Marcos 15,47 narra que “Maria de Magdala e Maria, mãe de Joset, observavam onde ele fora posto”. Mateus 27,61 afirma: “Ora, Maria Madalena e a outra Maria estavam ali sentadas em frente ao sepulcro”. Lucas 23,55 informa que as mulheres que vieram da Galileia haviam seguindo a José; observaram o túmulo e como o corpo de Jesus fora ali depositado, mas sem citar nenhum nome. João não fala que as mulheres foram ao túmulo no momento do sepultamento do corpo de Jesus. Essa opção de colocar as mulheres como observadoras deve estar relacionada com o assunto seguinte descrito pelos quatro evangelistas que afirmam que são essas mulheres, com certa variação, entre um e outro evangelista, as primeiras pessoas a irem ao sepulcro ao amanhecer do primeiro dia da semana.

As mulheres foram as primeiras a irem ao túmulo, na manhã do primeiro dia da semana. Marcos 16,1 narra que “Maria de Magdala e Maria a mãe de Tiago, e Salomé foram ao túmulo ao nascer do sol”. Em Mt 28,1, “Maria Madalena e a outra Maria vieram ver o sepulcro”. Já, em Lc 24,1, “elas [as mulheres, sem citar nomes] foram ao sepulcro”. João 20,1 escreve que Maria Madalena foi sozinha ao túmulo e viu que a pedra da entrada já havia sido retirada. Ela corre, então, até Pedro e ao discípulo que Jesus amava a fim de dar-lhes a seguinte notícia: “Retiraram o Senhor do sepulcro e não sabemos onde o colocaram”. É importante observar que Maria tinha ido sozinha, mas a notícia aos discípulos é dada no plural: “não sabemos onde o colocaram”.

No que concerne aos aromas ou perfume, podemos observar também certas divergências nas narrativas. Marcos 16,1 descreve que as mesmas mulheres que foram ao túmulo compraram aromas para ungir o corpo de Jesus. É importante ressaltar que Mateus não escreve nada sobre perfume ou aromas. Lucas 23,56 afirma que as mulheres, ao voltarem do sepulcro, prepararam aromas e perfumes. Isso significa que são aquelas mulheres que viram o corpo de Jesus sendo sepultado. Depois, em Lc 24,1, “elas foram ao sepulcro, levando os aromas que tinham preparado”. João 19,39-40 diverge de Marcos e Lucas, ao afirmar que foi

Nicodemos quem trouxe uma mistura de mirra e aloés e, juntamente com José, tomaram o corpo de Jesus e o envolveram em faixas de linho com os aromas, conforme era o costume dos judeus para o sepultamento.

Para uma análise da ressurreição de Jesus, destaca-se o assunto do túmulo vazio, ou melhor, sem o corpo de Jesus. Marcos 16,4-6 narra que a pedra já fora removida e o túmulo estava sem o cadáver de Jesus. No entanto, havia um jovem dentro do sepulcro. Mateus 28,2-4 descreve um novo terremoto com o Anjo do Senhor descendo do céu e rolando a pedra da entrada do sepulcro. Em Lc 24,2-3, as mulheres já encontraram a pedra removida e o corpo de Jesus não estava mais lá. João 20,3-10 narra a corrida de Pedro e do outro discípulo ao túmulo vazio. Depois da visita de Pedro e do outro discípulo, Maria vê dois anjos no túmulo (Jo 20,11-12).

Em frente ao túmulo sem o corpo de Jesus, os quatro evangelistas apresentam a figura de anjos ou de homens. Marcos 16,6 narra que um jovem de túnica branca anuncia que o crucificado não está ali, mas que ressuscitou. Mateus 28,2-7 diferencia-se dos outros evangelhos, uma vez que Mateus apresenta o Anjo do Senhor escrito em maiúsculo, identificando qual Anjo esteve no sepulcro. Em Lc 24,4-5, dois homens de vestes fulgurantes prostraram-se diante delas. João 20,13 apresenta dois anjos dialogando com Maria, em que ela sustenta que “levaram o meu Senhor e não sei onde o puseram!”

Ainda no túmulo sem o corpo de Jesus, os anjos, o jovem ou os homens repassam algum tipo de mensagem às mulheres. Segundo Mc 16,7, o jovem recomenda que elas não devem procurar entre os mortos o que vive, e envia as mulheres como mensageiras para os discípulos e a Pedro, que Jesus os espera na Galileia, com a promessa de que lá eles o verão ressuscitado. Em Mt 28,5-7, o Anjo anuncia a ressurreição do crucificado e envia as mulheres aos discípulos, a fim de dar-lhes a notícia da ressurreição e a recomendação de retornarem para a Galileia, lugar onde iam encontrá-lo. Em Lc 24,5b-8, os dois homens recordam para elas o anúncio que Jesus tinha feito, ainda na Galileia, de sua paixão, morte e ressurreição. Elas recordaram das palavras dele. Lucas não aborda a temática da missão, ou seja, as mulheres não são enviadas aos discípulos para anunciar-lhes a ressurreição. Em João, os anjos não têm nenhum papel importante quanto ao anúncio da ressurreição.

Com a ausência do corpo de Jesus no sepulcro e a partir do diálogo com anjos ou pessoas (jovem ou homens), a atitude das mulheres também é bastante distinta em cada evangelista. Em Mc 16,8, as mulheres ficaram com medo e não contam nada a ninguém. O envio que o jovem fez para elas não foi cumprido em função do medo que se apoderou delas. Distintamente, em Mt 28,8, as mulheres, comovidas e com grande alegria, correram e contaram aos discípulos, obedecendo a recomendação do Anjo. Em Lc 24,9, elas anunciaram aos Onze, mas por iniciativa própria, isto é, não houve recomendação dos homens. Só em Lc 24,10 é que aparecem os nomes das mulheres que anunciaram o que viram no túmulo: “Maria Madalena, Joana e Maria, mãe de Tiago. E outras mulheres que estavam com elas”. Também em Lc 24,12, diferente de Marcos, Mateus e João, escrevem que Pedro foi ao sepulcro, viu apenas os lençóis e voltou surpreso com o que acontecera. No entanto, Jo 20,17-18 difere dos sinóticos e narra uma aparição de Jesus ali mesmo, do lado de fora do túmulo. Porém, ele proíbe Maria de tocar nele e acrescenta um envio: “Vai porém, a meus irmãos e dize-lhes: Subo a meu Pai e vosso Pai; a meu Deus e vosso Deus”. Maria foi e anunciou aos discípulos o que o Senhor lhe havia dito.

Quanto às aparições e ao local em que elas se realizaram, podemos observar o seguinte: Mc 15,9 assegura que o Senhor aparece a Maria de Magdala, mas não identifica o lugar. Mc 15,12 narra uma aparição a dois discípulos enquanto caminhavam para o campo - seria a mesma aparição aos discípulos de Emaús pela proximidade do texto?. Marcos 15,14-19 narra que Ele aparece aos onze discípulos que estavam à mesa e os envia em missão sendo depois arrebatado ao céu e sentando-se à direita de Deus. Em Mt 28,9-10, Jesus aparece às mulheres que estavam voltando do sepulcro. Elas se prostraram e abraçaram os pés dele. Essa passagem diverge de Jo 20,17-18 em que o ressuscitado proíbe Maria de tocar nele. Ele, porém, fez-lhes a mesma recomendação do Anjo: “Não temais! Ide anunciar a meus irmãos que se dirijam para a Galileia; lá me verão”. Em Mt 28,17, o Senhor aparece aos discípulos em uma montanha na Galileia. Ele os envia ao mundo em missão. Lucas 24,13-35 narra a aparição a dois discípulos a caminho de Emaús [em Mc 16,12-13 há uma referência a essa aparição sem citar o local]. Em Lc 24,36-42, Jesus aparece para todos os discípulos em Jerusalém e come diante deles um pedaço de peixe assado, depois de ter-lhes mostrado as mãos e os pés. Lucas 24,51 narra a ascensão de Jesus. Em Jo 20,14-16 o Senhor aparece de pé à Maria,

junto ao sepulcro vazio, mas ela o confunde com o jardineiro e o questiona se foi ele que levou o seu Senhor. Quando Jesus a chama pelo nome, ela o reconhece. Também em Jo 20,19-23 temos a narrativa de uma aparição do Senhor a dez dos discípulos, pois Tomé não estava com eles. Essa aparição foi no mesmo dia da ressurreição e também aconteceu o pentecostes: “soprou sobre eles e lhes disse: ‘Recebi o Espírito Santo’. Oito dias mais tarde o Senhor reapareceu novamente aos Onze, pois Tomé agora estava com eles”. E, finalmente, Jo 21 descreve uma aparição na Galileia, às margens do lago de Tiberíades, por ocasião de uma noite de pescaria mal sucedida.

Em função da particularidade do assunto que Mateus narra, optamos por analisar também a possibilidade de os discípulos de Jesus terem roubado seu cadáver, à noite, no sepulcro. Mateus 27,62-66 acrescenta dados sobre a possibilidade de os discípulos roubarem o corpo de Jesus e inventarem que Ele havia ressuscitado, criando, assim, a necessidade de montar uma guarda no sepulcro. Em Mt 28,11-15 os chefes dos sacerdotes subornam os guardas acusando os discípulos de terem roubado o corpo de Jesus durante a noite. Esse assunto é peculiar a Mateus. Os outros evangelistas escrevem sobre a guarda em torno do sepulcro, inclusive o evangelho apócrifo de Pedro. Por trás da acusação está a afirmação de que os discípulos, tendo roubado o cadáver, criaram um ‘mito’ da ressurreição de Jesus, pois, conforme alguns comentários,¹⁹² se o corpo de Jesus estivesse no sepulcro, o anúncio da ressurreição não seria possível um só dia em Jerusalém, uma vez que na concepção antropológica judaica para haver ressurreição necessitava necessariamente do corpo.¹⁹³ Descartamos essa

¹⁹² São partidários dessa opinião Ratzinger (2011, p. 228), Boff (1972, p. 37) e também Faus (1981, p. 104), que afirma: “Finalmente, dissemos que a tradição sobre o túmulo vazio era uma tradição de origem jerosolimitina: o próprio imperativo de ‘ir a Galiléia’, ao qual parece vinculada, indica-nos claramente que nasce fora da Galiléia. Por outro lado, eram comuns na antiguidade as visitas à tumba dos grandes personagens (este dado está implícito em tudo o que acabamos de dizer sobre o jardineiro) e o autor dos Atos inda crê que o túmulo de Davi “se conserva entre nós até o dia de hoje” (2, 20). Nessas condições, é muito difícil supor que a tradição do túmulo vazio se houvesse mantido de pé em Jerusalém um dia sequer, se houvesse possibilidade de ir desmenti-la com a prova irretorquível dos fatos”. Sobre esse assunto acrescenta Haight (2003, p. 155): “a ideia do desaparecimento do corpo de Jesus é uma forma de significar que a pessoa integral, Jesus de Nazaré, foi ressuscitada. A antropologia judaica exigia, de certo modo, pelo menos um corpo atenuando para a integridade da pessoa”. No entanto, não podemos pensar em um desaparecimento abstrato do corpo, isto é, os restos mortais não poderiam estar se decompondo no túmulo, pois essa não era a concepção judaica de ressurreição e a fé dos(as) primeiros(as) cristãos(ãs) na ressurreição do corpo.

¹⁹³ Conforme Russell (2008, p. 149), a alma da pessoa, no judaísmo antigo, é a junção da *nephesh* com os órgãos físicos em torno dela: “De acordo com a antiga ‘psicologia’ hebraica, a natureza do homem é produto de dois fatores, o ‘fôlego-alma’ (do hebraico *nephesh*), que é o princípio da vida, e

possibilidade de os discípulos terem roubado o corpo de Jesus, por ser praticamente impossível de ser realizada mediante a guarda do túmulo, a proposta de suborno parece até absurda, em função do medo que havia espalhado em toda a população, mas sobretudo nas pessoas que o seguiam.

É perceptível que há uma série de detalhes nas narrativas que são independentes uma das outras, mesmo em se tratando dos sinóticos. Poderíamos supor que os respectivos autores não tivessem em mãos os outros textos ao escreverem os seus. Nesse caso, cada uma das narrativas apresenta detalhes próprios, mas que, ao olhar o evento da crucifixão e ressurreição, parece estar em contradição uma com a outra. Assim, ficam expostas as contradições em torno aos nomes das mulheres que acompanharam o sepultamento e das que foram ao túmulo pela manhã. O desfecho do túmulo não é o mesmo para os evangelistas. Cada um acrescenta-lhe um detalhe especial e particular: a pedra, anjos, jovens, envios das mulheres aos discípulos e a mensagem que elas deviam transmitir etc. O Senhor ressuscitado aparece ali mesmo na porta do túmulo. As reações das mulheres são absolutamente distintas em cada narrativa: vai do silêncio por causa do medo até os primeiros testemunhos da ressurreição. Quem compra e leva o perfume a ser usado no preparo do corpo para uma inumação definitiva? As mulheres ou José de Arimateia e Nicodemos já haviam feito isso no dia anterior? Diante disso, notamos que a questão das aparições também se divergem tanto em relação ao local quanto às circunstâncias em que elas se deram, bem como em relação aos personagens nelas envolvidos.

2.4.2.2 Abordagem Teológica da Ressurreição

Passaremos a uma análise da ressurreição na perspectiva teológico-exegética, levando em conta a reflexão de Richter Reimer (2012), Ratzinger (2011), Segundo (2007) e Haight (2003) dentre outros. Para tanto, abordaremos a interpretação desses e de outros teólogos sobre o ocorrido a Jesus de Nazaré, que,

o complexo de órgãos físicos que este anima. Separe-os e o homem deixa de ser, em qualquer sentido real de personalidade". Também Baumert (1999, p. 233-4) traz uma explicação do pensamento integral semítico. Para isso, ele apresenta quatro termos que integram a totalidade do ser humano: "*Nefes, Basar, Ruah e Leb*". Ainda Mazzarolo (2011, p. 63) faz um comentário sobre a pessoa integral usando esses mesmos termos.

por anunciar o Reinado de Deus, acabou sendo condenado de forma injusta e sendo pregado em uma cruz.

Conforme podemos perceber, o conteúdo da ressurreição desenvolvido nos evangelhos está centrado no testemunho de homens e mulheres que seguiram Jesus desde a Galileia até sua morte na cruz, nos acontecimentos do primeiro dia da semana e nos dias que seguiram acontecendo as aparições do ressurreto.¹⁹⁴ Nesse sentido, o testemunho é dividido em dois polos distintos: o que envolve as aparições do Senhor ressuscitado e o que está em torno do túmulo vazio (RICHTER REIMER, 2012, p. 208). No entanto, Haight (2003, p. 149) afirma que “os evangelhos apresentam o que parecem ser relatos objetivos acerca de um túmulo vazio que é descoberto, da aparição de Jesus aos discípulos, de sua vívida interação com eles”. Nessa afirmação de Haight já fica clara a posição do autor quanto à leitura atenta que os leitores(as) devem realizar das narrativas da ressurreição, pois ele assegura que os evangelhos apresentam o que ‘parecem ser relatos objetivos’. Isso é o mesmo que afirmar que os relatos não são fatos históricos, mas apenas narrativas de experiências de fé, seja da comunidade, seja do próprio relator dos textos dos evangelhos. Haight (2003, p. 149) continua escrevendo que ao

abordar esses textos ingenuamente, como simples narrativas descritivas, é produzir uma leitura equivocada deles, o que na realidade não são. E lê-los de maneira tão equivocada para estimular uma crença ingênua e infantil não contribui para que os cristãos integrem a própria fé às demais dimensões de sua vida.

A opinião dos comentadores não é unânime, pois há quem defenda que o túmulo vazio¹⁹⁵ não apresenta conteúdo importante para a interpretação da ressurreição, nesse sentido, situa-se a afirmação de Boff (1972, p. 36): “o tema do sepulcro vazio é tão secundário que não deve ser contado como condição para a verdadeira fé na Ressurreição. ‘O corpo da existência renovada (de Cristo) não vem do sepulcro, mas do céu’”. Porém Boff (1972, p. 37) afirma ser “sintomático que os quatro evangelhos relatem o fato do sepulcro vazio, e insistam na identidade do crucificado com o ressuscitado”. O fato de os quatro evangelistas darem atenção ao túmulo vazio entra em sintonia com o que escreve Ratzinger (2011, p. 228): “na

¹⁹⁴ Neste sentido, Haight (2003, p. 156) afirma que “a ressurreição não é um dado que se encontra na superfície da história, ou na região em que os corpos dos mortos são sepultados. Como realidade transcendente, a ressurreição só pode ser avaliada pela fé-esperança”.

¹⁹⁵ Segundo Haight (2003, p. 150), “não existe sólido consenso sobre o caráter da ressurreição nos testemunhos do Novo Testamento, que são múltiplos, nem sobre a historicidade das narrativas de aparições ou da tradição do sepulcro vazio. E há todo um espectro de concepções teológicas da natureza e do significado da ressurreição na fé cristã”.

Jerusalém de então, o anúncio da ressurreição teria sido absolutamente impossível, caso o cadáver ainda estivesse no sepulcro”. Também Boff (1972, p. 37): pergunta “como se haveria de pregar de forma responsável a ressurreição de Jesus dentre os mortos se os habitantes de Jerusalém pudessem constantemente apontar para o cadáver de Jesus?” Ainda é importante citar a opinião de Segundo (2007, p. 306), ao afirmar que “é evidente que, se o sepulcro de Jesus, com seu cadáver, pudesse ter sido mostrado e apontado, a questão de sua ressurreição não se teria proposto. Ou, pelo menos, não na mesma acepção de palavra”. Nesse sentido, o túmulo vazio é uma condição para que os seguidores(as) do Senhor pudessem testemunhar que ele ressuscitou, que está vivo. Por outro lado, Haight (2003, p. 152) descreve que “quem pensa que a ressurreição é a ressurreição de um cadáver tenderá a interpretar a narrativa do sepulcro vazio em termos literais e históricos”. Nesse caso, o túmulo vazio teria de ser um fato histórico, mas não necessariamente interpretado dessa forma. Existem diferentes maneiras de imaginar a ressurreição. Por exemplo, professar que a fé na ressurreição “significa que Jesus continua a viver na fé da comunidade pode descartar a questão da historicidade dos relatos sobre o sepulcro vazio por considerá-la irrelevante” (HAIGHT, 2003, p. 152). Aqui, no caso de Jesus, existe algo importante, pois sua ressurreição passa necessariamente pelo âmbito da fé das pessoas que a professaram e a testemunharam. Dessa maneira, Segundo (2007, p. 306) assegura que podemos afirmar que a história de Jesus, “no sentido exato da palavra, termina diante de seu *sepulcro vazio*. A história não ‘verifica’ sua ressurreição”. A ressurreição, neste sentido, é meta-histórica, isto é, só é possível na experiência de fé.

No entanto, faz parte da natureza que, ao morrer, o corpo entra num processo de decomposição. Assim, Ratzinger (2011, p. 230): afirma que “só a corrupção era considerada como a fase em que a morte se tornava definitiva. Com a decomposição do corpo que se desagrega nos seus elementos – um processo que desfaz o homem e devolve-o ao universo –, a morte venceu”. Jesus não passou pela decomposição, Deus o ressuscitou com seu corpo glorioso (Mt 28,6; Mc 16,6; Lc 24,46). Essa é a experiência de fé testemunhada e anunciada por seus(as) seguidores(as), assim, o cadáver não poderia estar no túmulo. Por essa mesma razão, afirma Segundo (2007, p. 305): “o ‘ressuscitado’ dessa maneira retorna à (mesma) vida, e qualquer um pode comprová-lo. É claro que, no domínio dos fatos passados, não é possível uma verificação direta feita a partir do presente”.

Segundo Moltmann (2006, p. 78), “a decepção dos discípulos na esperança da vida e o pavor das mulheres em sua confiança na morte só são superadas pelas aparições de Jesus ressuscitado, que convoca uns e outras à fé na nova realidade que ele incorpora (Mc 16,14; Jo 20,27)”. São as aparições que fundamentam “as duas possíveis interpretações seja como elevação-glorificação do justo de Deus seja como Ressurreição no sentido de uma ação de Deus transfigurando em vida nova de glória o Crucificado” (BOFF, 1972, p. 45). Nas aparições, os(as) seguidores(as) puderam experimentar a força, a confiança do/no ressuscitado e receberam dele o envio para a missão. Por meio das aparições “Jesus se faz reconhecer, mostrando algo que liga sua atual vida de ressuscitado à sua vida ‘histórica’, que acabou na cruz. E, em algumas ocasiões, insiste em mostrar algo de sua *‘própria e pessoal’* história” (SEGUNDO, 2007, p. 320). Faram as aparições de Jesus que “confirmaram a *‘fé já existente’*. Não existe nenhuma que possa constituir uma *‘prova válida independentemente da fé’*. Jesus não aparece em público” (SEGUNDO, 2007, p. 323). Nesse sentido, as aparições do ressuscitado também são objeto de fé e não provas históricas da ressurreição do Senhor.

Em Jo 6,39-40.54 o evangelista afirma que o próprio Jesus ensinou sobre a ressurreição. Porém, sempre aparece no sentido de uma ressurreição do corpo. Em nenhuma passagem aparece como mera continuação da existência nem como um novo despertar da alma. Segundo Born (1987, p. 1306), “ao lado da ressurreição de Jesus Cristo e em relação com a mesma, o NT fala também na ressurreição corporal dos justos”.¹⁹⁶ Born não escreve sobre uma ressurreição geral, mas somente dos justos, em perfeita sintonia com o pensamento dos profetas que vimos no item 2.3 no qual discutimos sobre a ressurreição no contexto do AT e na literatura intertestamentária. De outro lado

a ressurreição dos pecadores só é mencionada em Jo 5,28 e At 24,15. Isso porque a própria noção inclui uma revivescência, portanto um bem; por isso não parecia lógico falar em ressurreição em relação com pecadores que pelos seus atos haviam perdido o direito da vida; sua sorte definitiva era qualificada, de preferência, com perda e ruína. A ressurreição dos pecadores é suposta também em Mc 9,43-48 par.; Mt 10,28, onde são jogados na Geena com seus corpos (BORN, 1987, p. 1306).

¹⁹⁶ Queiruga (2004, p. 140) sustenta que “os discípulos compreenderam e confessaram que Jesus de Nazaré, assassinado injustamente por sua fidelidade, não permaneceu aniquilado pela morte física; senão que nele se cumpriu de maneira exemplar o destino do justo: que Deus o ressuscitou e que, por isso, continua vivo apesar de sua derrota aparente”.

Com base nessa citação de Born, percebemos que a compreensão de ressurreição era para todas as pessoas. Porém, é preciso ressaltar que, mediante essa concepção, os pecadores ressuscitavam para um castigo eterno, ao passo que os justos para o descanso ou para a glória.¹⁹⁷

Certas passagens dos evangelhos como as de Mt 16,22; 17,9; 27,63 e paralelos asseguram que o próprio Jesus ensinou sobre a ressurreição, porém seu ensinamento não ficou livre das dificuldades e resistências da parte dos que não acreditavam nesse tipo de ensinamento, pois a fé na ressurreição não era um consenso entre os diferentes grupos existentes em sua época. Para os fariseus, a ressurreição era um dogma de fé, mas os saduceus não acreditavam que um morto pudesse ressuscitar (Mt 22,23). Como o NT foi escrito no contexto do helenismo, a ressurreição também era rejeitada pelos gregos, por ir contra o pensamento espiritualizado deles (At 17,18.32; 1Cor 15,12) (BROWN; COENEN, 2000, p. 2074).¹⁹⁸ No entanto, Boff (1972, p. 26) mostra que a esperança da ressurreição não era geral na comunidade de Israel:

o conceito que o NT tem de Ressurreição não corresponde exatamente ao das esperanças apocalípticas de Ressurreição do judaísmo tardio. Os saduceus negavam-na; os fariseus criam antes numa revivificação, isto é, numa volta às condições de vida deste velho *éon*.¹⁹⁹

A ressurreição de Jesus, neste caso, é algo absolutamente novo, isto é, não se trata de uma revivificação de cadáver, pois Jesus não retoma a vida do Nazareno, mas entra para uma vida plena em Deus com seu corpo glorioso ressuscitado e esvaziando o túmulo, libertando seus irmãos e irmãs do *Sheol*.

O final trágico de Jesus pregado na cruz o levou à morte e conseqüentemente o fez descer ao reino dos mortos. Ali onde ele se encontrava, no reino da morte, já

¹⁹⁷ Guthrie (1992, p. 190), comentando Jo 5,25-29, assegura que: “certamente esta passagem confirma o ponto de vista de que a ressurreição aplica-se a todos, embora seja feita uma clara distinção entre os que fizeram o bem e os que praticaram o mal”.

¹⁹⁸ Russell (2008, p. 158) afirma que “é bem possível que os apocalípticos fossem influenciados, no uso que faziam da palavra “alma” para descrever os mortos, por idéias gregas da pré-existência e imortalidade, particularmente em II Enoque, onde a influência alexandrina é evidente. Mas é fácil exagerar essa influência na literatura como um todo. De acordo com a psicologia hebraica, a consciência é uma função não apenas do corpo mas também do *nephesh* que os apocalípticos assimilaram em termos de “alma”. Deve-se notar que, embora os escritores gregos façam uso freqüente da palavra *psuchai* (‘almas’) para descrever seres desencarnados, o uso de *pneumata* (‘espíritos’) nesse contexto não é absolutamente típico do pensamento grego”.

¹⁹⁹ Nessa mesma linha de pensamento está a afirmação de Forte (1985, p. 88): “o evento da Ressurreição de Jesus por parte de Deus é a virada decisiva que, apesar da continuidade, separa com originalidade absoluta o movimento cristão das preparações e expectativas da esperança de Israel, sobretudo das expectativas apocalíptico-messiânicas que influenciam mais do que todas, o mundo do Novo Testamento”.

não tinha mais qualquer possibilidade de, por si mesmo, voltar à vida. Nesse caso, somente pelo querer e pela iniciativa vivificadora e libertadora do Senhor da vida, isto é, Deus, ele pôde ser ressuscitado. Portanto, nossa opção está em afirmar que Jesus não ressuscitou por si mesmo, mas foi Deus, o Pai, quem o ressuscitou. Logo ele sofre a ressurreição vinda da parte de Deus. Assim, é um evento divinizado e por isso mesmo não é possível ser visto com olhos humanos de um corpo físico ou por meio da razão, mas somente pela vivência de fé, como fizeram Pedro e os(as) outros(as) discípulos(as).

Durante a vida pública de Jesus, ele realizou três revificações,²⁰⁰ as quais os tradutores dos evangelhos traduziram por ressurreição. Na revificação da filha de Jairo (Mc 5,41), Jesus usou o imperativo *egeire*, ordenando que a menina se levantasse e andasse. No episódio de Lázaro (Jo 11,43), bastou a ordem de Jesus *deuro exó*. O filho da viúva de Naim (Lc 7,13) foi chamado de volta à vida pela expressão *egerthéti* (BROWN; COENEN, 2000, p. 2077). Packer (1992, p. 125) faz questão de afirmar que “a ressurreição de Cristo não foi meramente uma ressurreição temporária, como a ressurreição de Lázaro, da filha de Jairo e do filho da viúva de Naim”.²⁰¹ Também segundo Guthrie (1992, p. 194) devemos admitir que, “nos casos de restauração da vida aos mortos não nos falam nada acerca da vida além-túmulo”.²⁰² Ainda Ratzinger (2011, p. 219) acrescenta que “a ressurreição de

²⁰⁰ Sobrino (2000, p. 35) faz a seguinte afirmação: “mas deve-se recordar também que o Novo Testamento fala da ressurreição de Jesus como a inserção de Jesus na vida definitiva – este é o primeiro efeito da ação de Deus – que nunca é mencionada ou compreendida como arrebatamento ao céu (caso de Elias e Henoc) nem como o regresso de um cadáver à vida cotidiana (como se poderiam compreender os relatos evangélicos do que aconteceu a Lázaro, á filha de Jairo...)”. Também segundo Pagola (2010, p. 495), “na ressurreição não é a reanimação de um cadáver. É muito mais. Os primeiros cristãos nunca confundem a ressurreição de Jesus com o que pode ter ocorrido, segundo os evangelhos, a Lázaro, à filha de Jairo ou ao jovem de Naim. Jesus não retorna a esta vida, mas entra definitivamente na ‘Vida’ de Deus”. Ainda Haight (2003, p. 154): afirma que “a ressurreição de Jesus foi uma passagem para um outro mundo, uma assunção à esfera da realidade última e absoluta que é Deus e que, na qualidade de criador, difere da criação. O que se passou na ressurreição de Jesus diz respeito a uma outra ordem de realidade que transcende este mundo porque é o domínio de Deus”. Essa afirmação de Haight parece um tanto quanto estranha, uma vez que o testemunho das pessoas que seguiam Jesus desde a Galileia são condensados nos relatos dos evangelhos e nos Atos dos Apóstolos, que o Senhor ressuscitado apareceu a eles e a muitos outros. Na compreensão de ressurreição da época de Jesus, não, podemos levar em conta toda as fontes de informações que dispomos hoje, não podemos aplicar essas informações mesmo que sejam científicas, pois esvaziam a experiência de fé que aquelas pessoas anunciaram por meio de seu testemunho.

²⁰¹ Pagola (2010, p. 495) afirma que: “o evangelho de João não confunde a ‘revivificação’ de Lázaro, que saiu do sepulcro ‘tendo os pés e mãos atados com faixas e o rosto envolto num sudário’, com a ressurreição de Jesus, que deixa no sepulcro ‘os panos de linho e o sudário’. Lázaro retorna a esta vida cheia de escravidões e trevas. Jesus, pelo contrário, entra no país da liberdade e da luz”.

²⁰² Ratzinger (2011, p. 219) assegura que “o milagre de um cadáver reanimado significaria que a ressurreição de Jesus [não] era a mesma coisa que a ressurreição do jovem de Naim (cf. Lc 7,11-17),

Jesus foi a evasão para um gênero de vida totalmente novo, para uma vida já não sujeita à lei do morrer e do transformar-se, mas situada para além disso: uma vida que inaugurou uma nova dimensão de ser homem”. Também Haight (2003, p. 152) informa que “o aspecto fundamental desse símbolo é a restituição da vida a Jesus; veicula a ideia de que Jesus vive uma nova vida pelo poder de Deus. ‘Significa a plena reintegração à vida de Jesus de Nazaré, em todas as dimensões de seu ser’. Por outro lado, afirma Pagola (2010, p. 495) que a ressurreição “é algo que aconteceu a Jesus. Algo que se produziu no crucificado, não na imaginação de seus seguidores. É esta a convicção de todos. A ressurreição de Jesus é um fato real, não produto de sua fantasia nem resultado de sua reflexão”. No entanto, afirma Haight (2003, p. 154) que “a ressurreição de Jesus não foi um retorno à vida neste mundo, não foi a ressurreição de um cadáver, não foi a reassunção de uma existência encerrada em um *continuum* espaço-temporal ou por ele limitada”. Se essa afirmação implicar uma ressurreição abstrata de ideais, de falas e anúncios feitos pelo Jesus histórico e que seus(as) seguidores(as) levaram adiante não assumimos essa linha de pensamento, pois o judeu-cristianismo proclamou uma ressurreição do corpo, o que implica na ressurreição de um cadáver.

O NT une o acontecimento do Gólgota, isto é, cruz, morte e ressurreição como um ato que está inteiramente ligado. Nesse sentido, todo o evento se dá dentro da história humana. Sobrino (2000, p. 28) escreve que “os crucificados da história serão o lugar mais apropriado para compreender a ressurreição de Jesus”. Por isso mesmo Jesus envia seus discípulos de volta para a Galileia, e afirma que lá ele os encontrará ressuscitado. Dessa maneira, a ressurreição de Jesus não é apresentada no NT “como a volta de um cadáver à vida cotidiana nem como ser arrebatado ao céu, e sim como a ação de Deus em que o escatológico irrompe na história e onde começa a manifestar-se a verdadeira realidade de Jesus” (SOBRINO, 2000, p. 31). Ele não retoma sua vida anterior, pois, como ressuscitado, possui um corpo glorificado. Em suas diversas aparições Ele confirma e anima os(as) discípulos(as) na e para a missão.

Em relação à morte e ressurreição de Jesus, seus(as) discípulos(as) se viram obrigados a fazer uma retrospectiva do caminho percorrido com o mestre, e só

da filha de Jairo (cf. Mc 5, 22-24.35-43 e paralelos), ou de Lázaro (cf. Jo 11, 1-44). Na realidade, depois de um tempo mais ou menos breve, eles voltaram à vida que tinham antes, para mais tarde, num certo momento, morrerem definitivamente”.

depois puderam compreender e assumir a missão que lhes confiara como seguidores(as). Segundo Barbaglio (2006, p. 53):

eles se interrogaram, retornaram com a memória às palavras e aos acontecimentos do mestre, meditaram, supõe-se, as Escrituras e concluíram que esta ressurreição espiritual deles não foi uma empresa autônoma: não foi um processo psicológico de elaboração do luto pela perda, mas um dom de graças do próprio Jesus; e interpretaram-na como 'aparição' como seu novo modo de relacionar-se com Pedro e os companheiros diferentes da comunhão de vida nas vicissitudes terrena e semelhante ao modo como Deus se relaciona com os seres humanos.

Ao término do processo interpretativo feito pelos discípulos, foi possível constatar como resultado o reconhecimento e a afirmação de que ele fora ressuscitado por Deus. Assim, Haight (2003, p. 152) afirma que “a profissão fundamental de fé existe sob várias formas: Deus o ressuscitou, ele foi ressuscitado, ressuscitou. A metáfora subjacente a essa concepção geral da morte é a de um despertar do sono e levantar-se”. Jesus foi assim constituído o Senhor da vida, o primogênito dos ressuscitados, o princípio capaz de dar vida aos mortos. Ele mesmo havia vivificado a eles próprios dando-lhes esperança e levando-os a uma nova fé a partir de uma vida nova, ressuscitada já na história presente. Esse processo de síntese não foi fácil de ser produzido. Os discípulos, segundo Forte (2003, p. 71), precisaram passar pela “experiência de uma dupla identidade na contradição: a primeira, entre o Cristo ressuscitado e o humilhado da Cruz; a segunda, entre os(as) medrosos(as) fujões e fujonas da Sexta-Feira Santa e as testemunhas da Páscoa”. Também Sobrino (2000, p. 29) afirma que “a cruz é o lugar teológico privilegiado para se compreender a ressurreição, e outros lugares o serão na medida em que analogicamente reproduzirem a realidade da cruz”. Na páscoa do Senhor, os discípulos assumiram a missão que Jesus lhes confiara. Ele dera uma importância fundacional à páscoa.

É importante destacar que, no evento ressuscitador de Jesus, podemos observar uma ruptura com a fé na ressurreição dos justos, conforme acreditavam no período intertestamentário, descrito no item 2.3, que todos eles por suas vidas em Deus seriam ressuscitados. Nesse caso a ressurreição de Jesus mostra alguns elementos próprios neste evento:

no caso de Jesus, registram-se originalidades importantes: é a ressurreição não de todos, ou de todos os justos, mas de uma só pessoa e é evento já acontecido. Além disso, não foi ressuscitado um mártir glorioso, semelhante aos Macabeus (2Mc 7), mas um crucificado, um amaldiçoado por Deus segundo o famoso dito de Dt 21, retomado por Paulo em Gl 3,13. Não é, portanto, fatal permanecer para sempre pregado no lenho da cruz: no Jesus

crucificado, desprezado por Deus, há promessa para os inúmeros crucificados da história (BARBAGLIO, 2006, p. 55).

Dessa forma, “a ressurreição de Jesus comporta a ressurreição de outros, porque ressuscitado na qualidade de ressuscitador” (BARBAGLIO, 2006, p. 55). Ele abre para muitos, ou para todos, as portas da ressurreição, como afirma Cl 2,12. É importante ver ainda o paralelismo existente entre professar a fé interior do coração e o paralelo do objeto do confessar e do crer. O ressuscitado agora é o Senhor, o Senhor da vida, ele tem as chaves da morte. Seu poderio não implica em autoridade perceptiva, mas em poder de salvação, poder de Deus dado a ele por iniciativa divina.²⁰³ O poder vem Daquele que na tradição israelita é o Senhor. Além disso, Sobrino (2000, p. 34) afirma que “sua ressurreição exprime não só o poder de Deus sobre a morte, mas, diretamente, o poder de Deus sobre a injustiça que produz vítimas. A ressurreição [...] refere-se a Jesus, mas diretamente revela e manifesta a realidade de Deus”. Nesse sentido, a morte de Jesus foi uma injustiça, em contrapartida, com sua ressurreição Deus não só lhe devolve a vida, mas pratica a justiça a seu favor.

Antes de receber tal poder por meio da ressurreição, Jesus teve de passar por uma metamorfose, pois o testemunho dado pelos(as) primeiros(as) cristãos(ãs) mostra que Ele agora é um novo ser, totalmente divinizado (Mt 28,6; Mc 16,6; Lc 24,7.34.46; At 3,15.26; 5,30; 1Cor 6,14). Assim,

a Forma (morphê) não é aqui algo externo e periférico; toca em profundidade a pessoa, determina sua condição essencial de vida. Jesus passou por um processo de metamorfose profunda, através do qual tornou-se o Senhor, o Espírito que cria vida onde há morte, o primeiro que arrastará atrás de si todos os outros puxando-os para fora do reino dos mortos (BARBAGLIO, 2006, p. 56).

Segundo Barbaglio (2006), a forma linguística encontrada pelos apóstolos para dizer que Jesus havia ressuscitado constitui-se de gênero metafórico, porém a metáfora da ressurreição não é a única dita por eles, embora seja a mais usada na tradição. Os textos do NT asseguram que Jesus está vivo, informam ainda de sua glorificação, de exaltação e de ascensão ao céu. Assim, a reivindicação da causa do

²⁰³ Faus (1981, p. 116) afirma que “a ressurreição não afeta somente Jesus; Jesus, por assim dizer, já ressuscitou, mas Cristo ressuscitado é ainda futuro para si mesmo. E a ressurreição marca a história no sentido de que a coloca para sempre sob esta norma que é a sua norma definitiva”. Se é assim, como afirma Faus, então o autor de Hebreus está equivocado ao afirmar que o Cristo foi exaltado e entronizado à direita de Deus.

crucificado também requer uma linguagem variada para significar uma realidade nova que requer mais expressões a fim de evidenciar suas diversas facetas.

A essa altura de nossa tese precisamos levar em conta o mistério da encarnação do Verbo, pois só é possível compreender o mistério de Cristo se for lido como realidade unificada e não de forma fragmentada. Logo, deve ser um processo que une sua descida, na encarnação, e sua subida, na ressurreição. Falaremos nos itens 3.2.1 e 3.2.2 sobre esse assunto de forma mais ampla. Agora, basta-nos a afirmação de Barbaglio (2006, p. 57):

o abaixamento máximo respondeu a iniciativa de seu Deus, que ‘o super-exaltou (*hyperypsôsen*), dando-lhe o nome superior a todo outro’, o nome de Senhor. Se a encarnação é descida (*catábase*), a ressurreição é *anábase*, levantamento à esfera divina.

O trágico fim de Jesus na cruz significa, aos olhos da tradição israelita de sua época, que Deus o havia rejeitado. A cruz já era um símbolo teológico de maldição na cultura religiosa de seu povo.²⁰⁴ O texto de Dt 21,23 afirma que aquele que pende do madeiro é maldito de Deus. Nesse caso, Jesus crucificado²⁰⁵ era visto como maldito e Deus não estaria do seu lado. Logo, Jesus com sua morte terrível, havia sido amaldiçoado por Deus, pois assim era a forma que pensavam e acreditavam seus compatriotas. A fuga dos discípulos de Jesus para a Galileia também representa essa desesperança, pois todo o projeto anunciado, vivido e sonhado por eles havia terminado na cruz. No entanto, Pagola (2010, p. 518) afirma que “na cruz cumpriram-se os desígnios de Deus. ‘Era necessário’ que Cristo padecesse. Com Deus tinha que ser assim, pois em sua loucura incrível ele ama seus filhos até ao extremo”. O evento pascal mostra que Deus fez justiça a Jesus, que foi injustamente crucificado. Com a ressurreição de Jesus, Deus legitimou as ações que ele realizou na vida pública. Dessa forma, devemos confiar nas vicissitudes terrenas dele, pois elas são revelação divina. Na cruz Jesus grita ao Pai: “meu Deus, meu Deus porque me abandonastes?” (Mc 15,34). Outra leitura possível desse sentimento de Jesus, que antes da resposta de Deus, por meio da ressurreição, teve que padecer os sofrimentos e os suplícios é a que percebe um silencioso sofrimento de Deus que

²⁰⁴ É importante a leitura que Boff faz da ressurreição comparando o amaldiçoado e o exaltado: “a ressurreição de Cristo não é a volta de um cadáver à vida biológica, mas a transfiguração de um estraçalhado na cruz. Mas: um amaldiçoado por Deus (Dt 21,23; Gál 3,13) é ‘elevado’, feito ‘sentar-se à ascensão’ (cf. Rom 1,4; At 13,33)” (BOFF, 1972, p. 27).

²⁰⁵ Segundo Forte (1985, p. 115), “Quando não se compreende essa ‘identidade na contradição’ entre o Humilhado e o Exaltado, entre o Crucificado e o Ressuscitado, esvazia-se também a palavra da Cruz, torna-se vã a novidade da Ressurreição, perde-se a força escandalosa do paradoxo cristão”.

também sofre em função da cruz imposta ao Filho, que se oferece pelo ser humano aceitando até a morte. A cruz, nesse sentido, é a história do amor de Deus pelo mundo: um amor que não padece a diferença, mas opta por ela. Em face disso, percebemos que Jesus não viveu sozinho o processo de paixão, morte e crucifixão, mas estava solidariamente amparado pelo Pai. Sobrino (2000, p. 39) afirma que “o Pai ressuscita Jesus e derrama o seu Espírito sobre nós. Este é o acontecimento total e a partir de dentro dele poderemos compreender a ação de Deus que ressuscita Jesus. Pois o Espírito está em nós, dando-no-lo a conhecer”.

Barbaglio (2006) também afirma que a realidade e a força expressiva da crucifixão levaram Jesus de Nazaré ao confinamento no mundo da morte, ali passando três dias. No entanto, pelo poder e pela força do querer de Deus, o Crucificado levava para a região sóbria da morte uma abertura para uma vida nova, isto é, Ele possuía a força ressuscitadora. Os(as) discípulos(as) não tardaram a perceber, portanto, que o túmulo onde colocaram o corpo de Jesus estava vazio (RICHTER REIMER, 2012, p. 204). Isso significa que o reino da morte já não tem mais força ou poder sobre o corpo e a vida de Jesus crucificado. Seu túmulo está vazio, pois aquele que fora Crucificado também foi tirado dali. Segundo Queiruga (2004, p. 84), “o querigma da ressurreição não teria sido possível de ser sustentado em Jerusalém nem um dia ou uma hora sequer, se o vazio da tumba não constasse a todos os interessados como um fato real”. Ainda Loader (1981, p. 54) afirma que “a vida de Jesus após a morte é a condição para todas as afirmações sobre sua exaltação e posição atual e, portanto, decisiva para sua Cristologia”.

A celebração do Dia do Senhor, isto é, o primeiro dia da semana, “que desde o início caracteriza a comunidade cristã, é uma das provas mais fortes de que em tal dia sucedeu algo de extraordinário: a descoberta do sepulcro vazio e o encontro com o Senhor ressuscitado” (RATZINGER, 2011, p. 232). Pagola (2010, p. 513) escreve que : “tudo leva a pensar que não foi um sepulcro vazio que provocou a fé em Cristo ressuscitado, mas o ‘encontro’ vivido pelos seguidores, que o experimentaram cheio de vida depois de sua morte”. Portanto, a ressurreição como resultado de uma vida que culminou na crucifixão de Jesus nos faz recordar o discurso dele no Sermão da Montanha, uma vez que na cruz ele pôs em prática o que anunciou: “não sente ódio nenhum; não clama por vingança. Implora o perdão para aqueles que O crucificam, e motiva esse pedido: ‘Não sabem o que fazem’” (RATZINGER, 2011, p. 188).

Nesse ato de interseção, podemos ver o exercício sumo sacerdotal do Senhor que é transversal, a cruz como trono da graça, lugar de interseção e de perdão.

A narrativa da ida de Maria Madalena e das outras mulheres nos evangelhos ao sepulcro na manhã do primeiro dia descreve que ela encontra no jardim uma pessoa que a seu entender seria o jardineiro, pois seus olhos ainda não podiam ver a realidade do ressuscitado, mas tão logo o Senhor a chama pelo nome ela o reconhece (Jo 20,11s). Da mesma maneira, os discípulos de Emaús não puderam reconhecê-lo no viajante solitário que se uniu a eles, pois seus olhos não eram capazes de distingui-lo visivelmente enquanto caminhavam. No entanto, com os olhos da fé puderam reconhecê-lo no gesto de partir o pão (Lc 24,13ss).

A experiência do ressuscitado de Nazaré torna-se uma possibilidade aberta e real para todos os seres humanos, que não são “ignorantes e iludidos” (Hb 5,2), mas que acreditam na força vivificadora do Cristo. Essa experiência torna possível a todas as pessoas que antecipam já em sua vida terrena, pelo poder da graça, viver de forma ressuscitada no aqui e no agora, isto é, a realidade da ressurreição última.

Shärtl (2006) apresenta a ressurreição levando em conta a possibilidade de uma pessoa que necessariamente não seja expressada e compreendida por meio de um corpo físico. Shärtl admite a ressurreição entendida como forma metafísica. Assim, o conceito da ressurreição, quando submetido a uma releitura, já nos leva a sermos atraídos pela força da fé na ressurreição. Afirmar a ressurreição implica em assegurar que há uma efetiva existência de uma pessoa, embora haja também a ruptura representada pela passagem da morte. Logo, falar em ‘existência’ significa necessariamente incluir um significado ontológico fundamental. Isso indica que a pessoa ressuscitada está em condições de se relacionar com outras pessoas, no mesmo plano, e que também possui todas as características que constituem o ser-pessoa de alguém, não sendo, assim, só uma pura abstração.

Aqui podemos nos deparar com o problema da integridade do organismo do ressuscitado. Shärtl (2006, p. 71) sugere que esse problema pode ser resolvido da seguinte forma:

como a integridade de um organismo vivo dificilmente pode ser determinada ‘a partir de baixo’, isto é, da perspectiva da soma das partes, o problema só pode ser resolvido – se é que o pode – se admitirmos que um organismo só dispõe de integridade porque uma estrutura mantém unida as partes ‘a partir de cima’.

Segundo Shärtl (2006, p. 71), nesse caso, é necessário ter presente a “*teoria da transformação*”, pois apresenta outro conceito da ressurreição, o que leva em conta uma transformação da pessoa ressuscitada. “Para este conceito da ressurreição, o que importa não é o conceito da integridade, mas sim o da identidade” (SHÄRTL, 2006, p. 72). Se o conceito de identidade não for entendido rigidamente, será mais flexível nos critérios do que o conceito da integridade. Dessa forma, “a dinâmica interior do conceito da identidade nos permite pensar que os critérios não somente se entrecruzam, mas que em casos extremos eles podem também ser substituídos” (SHÄRTL, 2006, p. 72), pois, se a ressurreição for pensada como transformação na morte, isso tornará possível sempre pensar a ressurreição de uma maneira mais consistente.

A escolha do conceito e da teoria²⁰⁶ da ressurreição ajuda-nos a evidenciarmos o caminho a ser percorrido. Isso também leva-nos necessariamente a superarmos certos equívocos, que, por outras opções, não seriam evidenciados caso a ressurreição fosse entendida sempre como algo milagroso. Shärtl (2006, p. 75) afirma que:

se abandonarmos em definitivo o grosseiro conceito da restituição e adotarmos criticamente as visões do debate da constituição material, torna-se possível pensar a ressurreição sem que ela pareça um simples milagre, um número de mágica da onipotência divina.

Se assim é, a ressurreição poderá ser entendida no plano da existência da humanidade, sem que esperemos uma metatransformação para depois da morte. Logo, os homens e as mulheres de fé podem perfeitamente viver já suas vidas como ressuscitados(as) na história que lhes compete viver.²⁰⁷ Dessa forma, Cambier (1968, p. 154) afirma que:

o autor [de Hebreus] chega a expressar, mais adequadamente que os outros escritores do N.T., esta idéia cristã original de que os fiéis de Cristo podem possuir desde esta vida as ‘realidades celestes’, o dom de Cristo que faz de nós seus irmãos e filhos de Deus.

Nesse mesmo sentido, também Moltmann (2006, p. 77) afirma que “dentro da perspectiva da história humana, dizer que ‘Cristo ressuscitou dos mortos’ significa

²⁰⁶ Minayo (1998, p. 91-2) define teoria como “um conjunto inter-relacionado de princípios e definições que servem para dar organização lógica a aspectos selecionados da realidade empírica”. Também ela faz a seguinte definição de conceitos: “os conceitos são as unidades de significação que definem a forma e o conteúdo de uma teoria”.

²⁰⁷ Segundo Faus (1981, p. 115), “se a ressurreição de Jesus inclui a nossa, a aparição do ressuscitado não pode ser meramente a visão de um objeto exterior ao vidente que não o englobe; ao contrário, deve ser, de uma forma ou de outra, também a experiência que o vivente faz de si mesmo como ressuscitado (e toda a ressurreição universal)”.

que nele e com ele teve início a ressurreição universal dos mortos”.²⁰⁸ O Cristo ressuscitado abriu para o gênero humano as portas da ressurreição, isto é, que depois Dele, Nele e com Ele, todos os homens e mulheres de fé também poderão ser ressuscitados. No texto de Cl 3,1 temos a seguinte passagem: “se pois, ressuscitastes com Cristo, procurai as coisas do alto, onde Cristo está sentado à direita de Deus”. Também em Rm 6,4, 1Cor 12,13 e Gl 3,27 apresentam o batismo como instrumento que faz as pessoas se tornarem “novas criaturas revestidas de Cristo”. Percebemos aqui uma alusão ao batismo, mergulhar na morte com Cristo, para com ele ressurgir para uma vida nova. Se ressuscitastes com ele a conduta do ressurreto deve ser diferente, isto é, viver para Deus, buscando as coisas de Deus, ou seja, as coisas do alto. Libânio e Bingemer (1994, p. 161) afirmam que “o próprio rito do batismo na forma de imersão simboliza essa participação na morte – o catecúmeno imerge-se na água – e na ressurreição – o catecúmeno se ergue”.²⁰⁹

A fé na ressurreição não era professada e aceita por todos como uma coisa pressuposta e evidente. De acordo com Brown e Coenen (2000, p. 2073), quando os discípulos começaram a testemunhar a ressurreição de Jesus não se baseavam no fato de que Jesus fora ressuscitado como um evento histórico, uma vez que ninguém viu o fenômeno em si mesmo.²¹⁰ Mateus 28,4 afirma que os guardas tinham desmaiado. Então o testemunho dos discípulos se fundamenta a partir de seus encontros com o Ressuscitado (At 1,22). Sobre esse assunto também afirma Forte (1985, p. 101): “do encontro com o Ressuscitado surge assim a missão da Igreja. Ou melhor: pode-se supor que o interesse da comunidade primitiva pelos relatos das aparições se baseava justamente no fato de que estes fundavam essa missão”.²¹¹ Foi por meio dos encontros [aparições] com o ressuscitado que os

²⁰⁸ No entanto, Vaz (2004, p. 40) faz a seguinte advertência: “mesmo que Jesus Cristo tenha novamente proporcionado o acesso ao céu, o mesmo só poderá ser vivido plenamente de novo na ressurreição para a eternidade”.

²⁰⁹ Sobre a doutrina do batismo ligada à ressurreição Segundo (2007, p. 318) afirma que “é a ressurreição, isto é, a experiência que têm da nova vida ilimitada e gloriosa de que goza Jesus junto a Deus, o que permite à comunidade cristã (à qual pertence o evangelista ou redator) fundamentar o batismo dos pagãos: a mensagem e a comunidade não têm mais limites do que os de Jesus, isto é, nenhum; como o sabem desde a Páscoa”.

²¹⁰ Segundo Proença (2010, p. 595), a única descrição de que alguém tenha visto a ressurreição de Jesus está no evangelho apócrifo de Pedro 9,34-10,42.

²¹¹ Neste mesmo sentido continua a afirmação de Forte (1985, p. 102): “os discípulos anunciam a mensagem com uma coragem surpreendente e uma inexplicável segurança, porque se sentem enviados e sustentados por Jesus em pessoa, aquele Jesus que eles evidentemente reconheceram como Vivente de uma nova vida, oriunda de Deus, e como Vivificador, aquele Jesus que lhes perdoou por o terem abandonado, e lhes deu vida e força do alto”. Ainda em outra passagem Forte (2003, p. 70) afirma que nos relatos das aparições “se encontra sempre a iniciativa do Ressuscitado, o

discípulos concluíram que Jesus não permaneceu entre os mortos, no *Sheol*, mas que estava vivo (Lc 24,5) e tiveram a certeza de que estavam se relacionando com o Senhor, o Filho (Rm 14).²¹² Comentando as aparições do Senhor ressuscitado, Forte (1985, p. 97) afirma que:

à iniciativa do Ressuscitado segue-se o reconhecimento por parte dos destinatários. No Vivente que aparece é reconhecido Jesus de Nazaré; no Ressuscitado, o Crucificado; no Exaltado por Deus, o Humilhado. O reconhecimento evidencia, ao mesmo tempo, a continuidade e a novidade do Vivente com relação ao abandonado da Cruz.

Há uma identificação e um reconhecimento do Ressuscitado com o Crucificado. Esse reconhecimento liga a suprema exaltação do Senhor à direita de Deus com a suprema vergonha da cruz. Essa identidade dicotômica fez os discípulos perderem o medo e os transformou em homens novos, dando-lhes coragem para assumir a sua missão.²¹³ A coragem recebida com a identificação e o reconhecimento do ressuscitado com o crucificado os tornou capazes de amar a dignidade da vida recebida em dom mais que a própria vida, até ao martírio. Sobre o processo de crise vivida pelos(as) seguidores(as) de Jesus, Theissen (2009, p. 70) sugere que:

a experiência de crise aqui é crucifixão como desmentido das expectativas ligadas a Jesus. As aparições pascaís permitiram transformar essa derrota numa vitória do exaltado sobre seus juízes e sobre o mundo. O profundo rebaixamento só podia ser equilibrado mediante uma elevação que a tudo superasse. Por meio da elevação do crucificado ao status divino, superou-se a dissonância da cruz.

A morte de Jesus na cruz tinha por objetivo matar também os sonhos e as esperanças das pessoas discípulas dele. Matando-o, o projeto do reinado de Deus também deveria morrer, portanto, a crucifixão de Jesus não foi só a crucifixão de uma pessoa, mas também a de um projeto inteiro. Nesse sentido, a forma de comunicar a ressurreição, isto é, a linguagem da ressurreição tem a força de “fazer-nos olhar para trás e nos remete por sua natureza à vida histórica de Jesus e à sua cruz como ponto de referência do que, ao mesmo tempo, se mantém e se supera

processo de reconhecimento da parte dos discípulos e a missão que deles faz as testemunhas daquilo que ‘ouviram e viram com os próprios olhos e contemplaram e tocaram com suas mãos’ (1Jo 1,1)”.²¹²

²¹² Born (1987, p. 1306) cita várias passagens para confirmar que a ressurreição era um dogma central na pregação de São Paulo: “o dogma da ressurreição ocupa um lugar de destaque tanto na pregação (At 17,18.32; 23,6; 24,15.21; 26,23; 28,20) como nas epístolas de S. Paulo (Rm 1,4; 6,5.8; 8,11; Cl 2,12s; 3,1; 1Tes 4,13-18; 1Tim 6,13; 2Tim 2,11.18; Hb 6,2; 11,35)”.

²¹³ Sobre esse assunto, afirma Haight (2003, p. 155): “a ressurreição foi a exaltação e glorificação da pessoa individual, Jesus de Nazaré. Aquele que foi ressuscitado não é outro senão o próprio Jesus, de modo que existe continuidade e identidade pessoal entre ele, no decorrer da vida, e seu ser com Deus”.

com a ressurreição: ‘o Ressuscitado não é outro se não o Crucificado’” (SOBRINO, 2000, p. 37). Podemos perceber que há uma unidade entre o pensamento de Forte, Sobrino e Ratzinger, pois, com a Crucifixão e morte na cruz, Deus manifestou-se plenamente na pessoa de Jesus de Nazaré. Ao entregar o espírito ao Pai, Jesus expira e morre. Nesse momento, o véu do Templo se parte de alto a baixo. O rasgar-se do véu do templo significa que agora está aberto o acesso a Deus. Ratzinger (2011, p. 191) afirma que:

até então o Rosto de Deus estivera velado. Só por meio de sinais e uma vez no ano podia o sumo sacerdote aparecer diante d’Ele. Agora o próprio Deus tirou o véu; no Crucificado, Deus manifestou-Se com Aquele que ama até a morte. O acesso a Deus está livre.

Foi na morte de cruz do Filho que Deus manifestou-se plenamente, amando o Filho que sofria as dores de uma condenação injusta, mas que por meio deste ato Deus pôde dar um sim de vida plena ressuscitando o Filho do *Sheol*.²¹⁴ O Filho “sabe que Deus O salvará, mas de forma diversa daquela que a gente imagina aqui. A ressurreição será o momento em que Deus O libertará da morte e O acreditará como Filho” (RATZINGER, 2011, p. 192). Uma vez retirado o véu (Hb 6,19-20), todos os que Nele crerem e Dele se aproximarem poderão encontrar graça e misericórdia oportunamente. Diante disso podemos afirmar que a morte de Jesus foi geradora de vida, foi ‘morte-ressurreição’. “Ele não morreu para o vazio do nada, mas para a comunhão plena com Deus. O Pai não o salvou da morte, mas sim na morte. Pode-se dizer que, ao ressuscitá-lo, Deus o gerou como o filho mais querido” (PAGOLA, 2010, p. 516). No Filho ressuscitado, o Pai se deixa conhecer e ser amado como fonte de vida, de misericórdia, de perdão para todos os que buscarem no trono da graça ajuda oportuna.

Concluindo, podemos afirmar que houve uma evolução considerada na concepção da fé na ressurreição. O termo, como tal, foi forjado no século II a.C, sobretudo, com a literatura intertestamentária. Destacamos de modo peculiar que o contexto de martírio dos irmãos Macabeus ajudou a formar a ideia de que Javé não os deixaria perecer no *Sheol*. Os justos morreram em defesa da lei e das tradições judaicas. Os(as) discípulos(as) de Jesus, ao vê-lo sendo condenado à morte de cruz, de forma injusta, não demoraram a proclamar que Deus não o deixou nas sombras da morte. Eles(as) refizeram um caminho de memória acerca de seus

²¹⁴ Assim afirmam Libânio e Bingemer (1994, p. 153): “como ato da natureza, a morte é fim total. Deus, como Senhor da natureza e da vida, vence-a, chamando o morto à vida, retirando-o das garras do *Sheol*, ressuscitando-o ou prolongando-lhe a vida na descendência”.

ensinamentos e constataram, nas aparições e no túmulo vazio, que o Senhor de fato ressuscitou dos mortos. É no contexto de crise pela qual passava a comunidade destinatária de Hebreus que o autor reafirma a fé no sumo sacerdote Jesus Cristo o Filho de Deus, que, ressuscitando, foi levantado do mundo dos mortos (Hb 13,20), fazendo-o sentar-se à direita da majestade no trono da graça, que está no santuário celestial. Reafirmamos que o fato de Jesus ter “penetrado” os céus foi porque Deus Pai o ressuscitou, tornando, assim, possível o Filho já ressurreto ser elevado aos céus, glorificado e constituído sumo sacerdote no santuário celestial de onde foi feito eterno intercessor de todos os fracos e pecadores, bem como daqueles que se aproximarem buscando socorro oportuno. Após termos abordado sobre a evolução na forma de pensar e conceber a alma e a ressurreição, apresentaremos sobre o âmago do conceito que expressa a ressurreição de Jesus no contexto de Hebreus.

3 SACERDÓCIO E RESSURREIÇÃO NO CONTEXTO DE HEBREUS E EM Hb 4,14-16

Constitui um laborioso trabalho exegético-hermenêutico escrever sobre a ressurreição em Hebreus, uma vez que seu autor não abordou de forma direta e concreta, exceto em 13,20, essa temática, ou seja, a doutrina da ressurreição não é o objeto direto de sistematização deste escrito. Como tal, somente em alguns textos do NT, tais como Jo 5,21-47 e 1Cor 15,4-53, é que aparece uma teologia mais elaborada sobre a ressurreição. Porém ela foi mais bem sistematizada depois do período de redação dos textos neotestamentários pelos pais da Igreja e, de certa forma, continua até os nossos dias. Os textos dos Evangelhos fazem de forma geral uma narração do evento da ressurreição, mas seus autores não se preocuparam em elaborar uma teologia da ressurreição. Como vimos no item 2.4.2.1, as narrativas evangélicas da ressurreição estão cheias de contradições, se comparadas às dos evangelhos sinóticos entre si, e a discrepância acentua quando acrescentamos o evangelho de João, por exemplo: a) os nomes das mulheres que acompanham o sepultamento e que vão ao sepulcro na manhã do terceiro dia divergem em cada narrativa; b) o cenário do túmulo é absolutamente distinto entre uma e outra narrativa, apresentando anjos, jovens, além de a mensagem ser diferente também; c) as mulheres reagem de forma distinta indo do silêncio em função do medo à coragem dos primeiros testemunhos da ressurreição; d) em umas passagens, são as mulheres que levam aromas e perfumes para os ritos de preparação do corpo, em outra, José de Arimatéia e Nicodemos levam já na sexta-feira mesmo; e) as aparições do ressuscitado também não coincidem em nada; tanto os lugares quanto as circunstâncias são diferentes. Assim, os textos são releituras do evento do Gólgota.

Antes de adentrarmos na análise dos conteúdos da ressurreição de Jesus em Hb 4,14-16, sentimos a necessidade de uma abordagem da temática sacerdotal, pois só compreenderemos a afirmação de que Jesus Cristo, portanto, o ressuscitado, “penetrou os céus” e exerce seu sacerdócio à direita de Deus, se compreendermos que já na terra ele teve atitudes sacerdotais, embora contrárias das exercidas no Templo de Jerusalém.

3.1 O SUMO SACERDÓCIO DE JESUS CRISTO EM Hb 4,14-16²¹⁵

Pode causar surpresa o assunto do sacerdócio de Jesus a partir da concepção judaica do mesmo, pois, nesta cultura étnico-religiosa, o sacerdócio era hereditário, não se poderia chegar a este cargo ou função ministerial por opção pessoal. Informações neotestamentárias asseguram que Jesus era da tribo de Judá e descendente de Davi (Mt 1,1.17; Lc 1,27 Jo 7,42; Hb 7,14; 2Tm 2,8) e que essa tribo não era de cunho sacerdotal, mas real, em função da realeza de Davi. Podemos adiantar que o sacerdócio exercido por Jesus não foi uma continuidade com o judaico, mas um sacerdócio novo, diferente e superior ao levítico. Neste sentido, Cambier (1968, p. 157) afirma que:

é seguindo a mesma compreensão dos textos e a mesma mentalidade que a bênção dada por Melquisedec a Abraão manifesta a superioridade do rei de Salém sobre o pai dos crentes e a superioridade de Jesus, ligado a Melquisedec, sobre Levi e o sacerdócio levítico, ligados a Abraão.

Descrever concretamente sobre o sacerdócio de [Jesus] Cristo só é possível com o texto aos Hebreus, pois foi somente o autor desse escrito que tratou sobre esse assunto com profundidade e clareza. Antes de Hebreus, tal temática não tinha sustentação bíblica, e depois dela não se pode mais deixar de ter em conta o sacerdócio de Jesus Cristo, uma vez que esse assunto é bem fundamentado nesse texto sagrado. Essa abordagem se dará sobretudo a partir da afirmação encontrada na perícopa de Hb 4,14-16.

3.1.1 Informações sobre a vida de Jesus

Jesus é um dos personagens da Bíblia mais conhecidos dos leitores e leitoras do Novo Testamento. Até mesmo uma criança de catequese ou de iniciação aos estudos bíblicos saberá dizer os principais pontos da vida de Jesus. É filho de Maria e José (Mt 1,16; Lc 2,33). É descendente de Davi (Mt 1.1-17; Gl 3,16). Nasceu em Belém, em uma gruta, e foi colocado em uma manjedoura (Mt 2,1; Lc 2,6-7). Viveu aos arredores de Nazaré, na Galileia (Mt 2,22-23; Lc 2;39).²¹⁶ Foi batizado por João

²¹⁵ A seção de número 3.1 até 3.1.6 é uma reelaboração de uma parte de minha dissertação de mestrado (Compaixão e Fidelidade no Sacerdócio de Jesus Cristo, em Hb 4,14-5,10). Sugerimos ainda a leitura de Araújo (2009, p. 119-27). É importante ainda que os(as) leitores(as) interessados(as) leiam também Araújo (2012, p. 165-76).

²¹⁶ Veja mais sobre este assunto em Richter Reimer (2012, p. 18).

Batista (Mt 3,13-16; Mc 1,9). Percorreu toda a antiga Palestina anunciando o Reino de Deus (Mt 4,12-13. 18. 23-25; Mc 4,26; 10,1; Lc 8,1), além de ter andado com pobres, doentes e prostitutas. Morreu crucificado fora dos muros de Jerusalém (Mt 27,32-33.50.58-60; Lc 23,46) e ressuscitou no terceiro dia (Mt 28,56; Lc 24,6.34).

Cambier (1968, p. 153), comentando sobre as informações que o autor de Hebreus dá sobre a vida de Jesus afirma, que:

Jesus pertence à tribo de Judá (7,14); Ele lançou grandes brados e derramou lágrimas durante a paixão (5,7); morreu fora dos muros da cidade (13,12); ressuscitou pelo poder do Pai (13,20) e subiu ao céu onde intercede por nós (1,3; 8,1; 9,11. 24; 10,12; 12,2.22; 13,3).

De outro lado existem várias profecias referentes a Jesus, ou melhor, aplicadas a Ele,²¹⁷ em todo o Antigo Testamento. Entretanto, é no Novo Testamento que Jesus é plenamente conhecido.²¹⁸ Aquelas profecias se realizaram através da encarnação do Verbo, em que o Pai manifestou-se por meio do Filho.

Em sua vida terrena, Jesus foi um ser humano como qualquer outro. O autor de Hebreus assegura que Jesus conheceu em tudo a condição humana, menos o pecado (Hb 4,15). Em outras palavras, isso significa que Jesus foi plenamente humano (Fl 2,7). Partilhou uma história com seus contemporâneos. Participou das alegrias e tristezas da vida de seu povo. Sonhou com um mundo mais digno e mais humano para sua gente e lutou por isso (RICHTER REIMER, 2012).²¹⁹ Tudo isso foi possível por meio da experiência de humanidade vivida por Jesus de Nazaré ou, conforme os comentadores: o Jesus histórico.²²⁰

3.1.2 Anúncio do Reinado de Deus e Vida Sacerdotal

Durante o período em que Jesus desenvolveu seu ministério contínuo por

²¹⁷ Não iremos adentrar no mérito da questão das profecias aplicadas a Jesus porque nosso assunto é outro, e não queremos cometer divagações, mas indicamos a profecia de Isaías (Is 7,14), que traz o anúncio que uma virgem irá conceber um salvador, bem como as que trazem informações sobre o servo sofredor (Is 42, 1-9; 49,1-7; 50,4-11; 52,13-53,12).

²¹⁸ Feitosa (2012, p. 126-50) traz uma lista de títulos neomonoteísticos atribuídos a Jesus: “Jesus é Criador; Jesus é eterno; Jesus é objeto de adoração; Jesus é santificador; Jesus é misericordioso e fiel; Jesus é glorificado e honrado; Jesus é grande pastor e Jesus é Senhor e Deus”.

²¹⁹ Richter Reimer (2008, p. 71), escrevendo sobre o relacionamento de Jesus, afirma que podemos “perceber melhor Jesus na sua relação com Deus e com as pessoas: em relação às pessoas, Jesus representa a capacidade de Deus em tocar, curar, ensinar, admoestar e consolar, em relação a Deus, Jesus representa a capacidade das pessoas em cooperar com Deus através do tocar, curar, ensinar, admoestar, consolar, falar, clamar, pôr-se a caminho.”

²²⁰ Veja sobre este assunto em Barbaglio (2011), Faus (1981), Haight (2003) e Schiavo e Silva (2000, p. 9-17) em que os autores elencam uma série de tópicos informativos sobre a vida de Jesus.

sua vida pública, ele anunciou o Reinado de Deus na vida das pessoas. Esse tempo constitui, no estudo da cristologia, o período do Jesus histórico, compreendido desde o seu batismo até sua crucifixão. Para realizar este feito ele chamou e formou seus discípulos (Mc 3,13-19; 4,10-12; 9,31; Lc 8,1-3) (RICHTER REIMER, 2012, p. 80). Ensinou as multidões que o seguiam (Mc 4,1-2). Curou muitos enfermos (Mc 5,34) e expulsou espíritos impuros (RICHTER REIMER, 2012, p. 80; SCHIAVO; SILVA, 2000, p. 89). Teve compaixão do povo (Mc 6,34). Chorou a morte de seu amigo Lázaro (Jo 11,35) e se entristeceu profundamente quando percebeu que ele mesmo devia morrer, mas para ser fiel e obediente²²¹ (Hb 5,7-10), foi capaz de enfrentar e seguir adiante (Mt 26,38; Mc 14,34) até a morte na cruz.

Como compreender a afirmação do autor de Hebreus que Jesus foi sacerdote se ele não era da tribo sacerdotal? Essa questão não era problema para os escritores sagrados, pois simplesmente não existia para eles. Com exceção de Hebreus, nenhum outro escritor viu na vida de Jesus o exercício sacerdotal, ou pelo menos não o descreveu. Porém essa não era uma questão só dos escritores, mas também uma questão de consciência de todo o povo judaico. O sacerdócio para os judeus era uma questão hereditária, por descendência de Levi. No entanto, existia o sacerdócio por juramento e por tradição, como afirma o Sl 110, como é também o caso de Melquisedec. Assim, no judaísmo, a tribo de Levi detinha esse direito ou essa função. Jesus é descendente da tribo de Davi, isto é, de Judá, portanto, estava impossibilitado de exercer o sacerdócio levita desde o seu nascimento. Assim, afirma Mazzarolo (2011, p. 93): “Jesus não teve seu sacerdócio e missão homologados pelo Templo ou pela autoridade levítica, mas pelo Espírito [...] Lc 4,18-19; Is 61,1-2; Sf 2,3”. Sobre a condição sacerdotal de Jesus, que não foi por descendência, afirma Vanhoye (1983, p. 19):

estava claro que Jesus não era sacerdote segundo a lei judaica. Com efeito, ele não pertencia a uma família de sacerdotes ou sumos sacerdotes, nem mesmo à tribo selecionada para o serviço do culto. Na série ascendente das separações rituais, ele se encontrava no degrau mais baixo, o do povo.

De outro lado, o próprio Jesus nunca atribuiu a si mesmo esse título, tampouco realizou as funções que os sacerdotes levitas realizavam. Como já afirmamos, sua ação se realizou no meio do povo, indo e vindo, do norte para o sul e do leste para o oeste. Jesus, conforme os relatos dos evangelhos, esteve poucas

²²¹ As palavras ‘fiel’ e ‘obediente’ têm que ser entendidas como a capacidade que Jesus teve de ser solidário com seus irmãos e irmãs para resgatá-los do pecado.

vezes no Templo e, em nenhuma delas, encontraremos afirmações sobre os ritos ou sacrifícios desempenhados por ele, embora tenha participado dos mesmos, quando foi circuncidado (Lc 2,22). Pelo contrário:

Jesus colocou-se claramente na linha da tradição profética que amiúde entrava em choque com a antiga instituição sacerdotal. O problema da instituição é que dava a entender que para estar bem com Deus bastava cumprir exteriormente os ritos e respeitar as separações exigidas (VANHOYE, 1983, p. 19).

Dessa forma, conforme a citação de Vanhoye acima, percebemos que Jesus nunca pretendeu, em seu ministério, realizar o rito sacerdotal, como era exercido no Templo. Nesse sentido, podemos afirmar que “seu ministério não foi sacerdotal, no antigo sentido da palavra. Sua atividade era muito mais continuidade da ação dos profetas, que proclamavam a Palavra de Deus e anunciavam a sua próxima intervenção” (VANHOYE, 1983, p. 19). Jesus colocava essas ações em prática por meio das diferentes atividades realizadas em favor do povo, seja o anúncio da Palavra, das curas, de outros milagres e também de seu testemunho de vida no meio do povo.

Todavia pela afirmação de Hb 4,14 a questão do sumo sacerdócio de Jesus Cristo está em evidência, mesmo que ele não tenha exercido funções sacerdotais levíticas durante sua vida terrena. Nesse caso, onde então Jesus exerceu seu sumo sacerdócio? Além dessa questão, outra sobrepõe a esta: em que consiste o sacerdócio de Jesus, segundo o texto de Hebreus? O próprio autor responde a essas questões da seguinte forma: a) Jesus é sumo sacerdote no santuário celestial (Hb 8,1-5);²²² b) seu sumo sacerdócio consiste em ter oferecido a si mesmo ao Pai (Hb 9,11-14). É importante lembrar que esse sacerdócio estava marcado por compaixão e fidelidade (ARAÚJO, 2001, p. 151-66 e itens 1.5.2.1 ao 1.5.2.3 desta tese). Feitosa (2012, p. 139) afirma que o sumo sacerdote de Hebreus é misericordioso e fiel: “Jesus como sumo sacerdote que é misericordioso e fiel possui sacerdócio segundo a ordem de Melquisedeque, com a caracterização de

²²² Segundo MacRae (1999, p. 314), “talvez seja útil, para a leitura desta parte e da seguinte, perceber como o autor imagina o templo ou a tenda celeste, que é o cenário do sacrifício de Cristo. Ele recorre as duas imagens um tanto diferentes, ambas conhecidas no pensamento judaico contemporâneo, nem sempre diferenciando-as claramente. Uma é a imagem de uma tenda completa no céu, como átrio exterior e o santuário interior para além do véu onde Deus mora. Essa parece ser a imagem pressuposta no v. 11. A outra vê o próprio universo estruturado como uma tenda onde a terra é o átrio exterior e o próprio céu é o santuário interior. Entrar no céu, pela morte, é passar através do véu para ficar diante da presença divina; essa imagem parece fundamentar o v. 24”.

eternidade [...], mesma caracterização dada pelo salmista: ‘para sempre’”. Destaca-se, nesse sentido que:

misericórdia e fidelidade são atributos que designam Yahweh e, em Hebreus, passam a designar o sumo sacerdote Jesus. A misericórdia e a fidelidade desse sumo sacerdote não são da mesma categoria de qualquer ser humano, inclusive Moisés (3,2s). Jesus é misericordioso e fiel na dimensão divina, particularmente ligado ao Deus da Aliança (FEITOSA (2012, p. 140).

Feitosa assegura que o autor de Hebreus coloca esses atributos de *lahweh* em Jesus, para sustentar sua tese de que em Hebreus Jesus é tratado como ser divino, o que caracterizaria um novo monoteísmo cristão. E ainda Kistemaker (2003, p. 195-6) afirma que Hb 5 cita o Salmo 110,4 “para descrever a função única e o propósito do sacerdócio de Cristo. Ele deixa claro [...] que o sacerdócio de Jesus difere do de Arão. Jesus é ‘um sacerdote para sempre, segundo a ordem de Melquisedeque’”.²²³

No entanto, o assunto requer um aprofundamento, a fim de ser melhor compreendido, já que as duas respostas dadas pelo autor de Hebreus estão estreitamente ligadas, porque, conforme a interpretação posterior à morte de Jesus, para ser sacerdote ele teve que oferecer-se a si mesmo como oferenda sacrificial e é oferecendo-se que ele chega ao santuário celestial, para aí se tornar sumo sacerdote. Ademais o autor de Hebreus coloca o sacerdócio de Jesus no mesmo plano do sacerdócio de Melquisedec e não do levítico (KISTEMAKER, 2003; BALLARINI, 1969).²²⁴ No entanto, podemos verificar, a partir de Hb 5,1-10, todas as condições necessárias à legitimidade do sacerdócio, conforme os comentaristas fazem posteriormente, aplicando-as a Jesus: é solidário com as pessoas representando-as diante de Deus por meio de seu clamor/oração, sua vocação é divina, pois foi Deus quem o constituiu no sacerdócio por meio de sua experiência pessoal do sofrimento. Portanto, ele é sacerdote perfeito, segundo a ordem de Melquisedec (MAZZAROLO, 2011; KISTEMAKER, 2003; BALLARINI, 1969).

Por outro lado, afirma Schierse (1970, p. 73):

causa-nos surpresa ouvir dizer que Jesus exerce suas funções de sumo sacerdote, não aqui na terra, mas no céu. Ora, Ele é ministro de um

²²³ Também Ballarini (1969, p. 236) acrescenta que: “em Cristo verificam-se as características do sacerdócio de Melquisedec, sendo ele estranho à tribo de Levi, e sacerdote não por descendência carnal, mas em virtude de um juramento de Deus, que lhe garante um sacerdócio único e eterno (7,11-25). De tal sumo sacerdote é que precisávamos nós: santo e livre de toda culpa, portanto, não necessitado, como todos os outros de expiação pessoal (7,26ss)”.

²²⁴ Veja sobre o sacerdócio levítico em Araújo (2001, p. 105-14).

santuário estabelecido diretamente por Deus, ao qual [santuário] compete, por exclusividade, os atributos de genuíno, específico, e verdadeiro.

Diante dessa surpresa de Schierse, podemos citar Kistemaker (2003, p. 196) ao dizer que “o escritor de Hebreus quer provar que Jesus não se tornou um sacerdote depois de sua ascensão, mas que já durante sua vida na terra o Senhor ofereceu orações e petições”. Também Ballarini (1969, p. 251) apresenta uma visão distinta da de Schierse, ao afirmar que a função sacerdotal de Jesus se deu primeiro no Calvário e não no santuário celestial:

o fato de ter-se interpretado o termo celeste em sentido estritamente local contribuiu para imaginar o sacerdócio e o sacrifício de Cristo como sendo uma atividade e um rito realizados exclusivamente no céu (socinianismo): isso, como já notamos, o contradiz o v. 1,3, onde se considera o sacrifício expiatório de Cristo como já realizado na terra, como um precedente indispensável da liturgia celeste, se de uma liturgia celeste se pode falar com alguma propriedade.

Kistemaker (2003, p. 179) afirma que: “o autor de Hebreus usa o nome terreno de Jesus para focalizar a atenção no seu ministério, sofrimento, morte, ressurreição e ascensão. Jesus não poderia estar no céu como o grande sumo sacerdote sem ter feito sua obra sacerdotal na terra”. Com base em afirmações como essas de Kistemaker e Ballarini, é possível assegurar que a vida de Jesus foi uma vida sacerdotal. Isso não fica contraditório com a afirmação que, depois de ressurreto, ele exerça seu sacerdócio no santuário celestial. Até porque a exaltação é resultado e consequência da vida terrena de Jesus. Nesse sentido, Ballarini (1969, p. 273) afirma que:

assim Cristo entrou no seu santuário, não em virtude do sangue de animais, mas em virtude do seu próprio sangue, i. é, por força do sacrifício de si mesmo e a aspersão (12,24) do sangue deste sacrifício, oferecido uma vez por todas. O resultado não é uma simples purificação legal, válida até à seguinte Expição – por um ano –, mas verdadeira libertação do pecado e garantia de salvação eterna.

Uma vez que Deus encarnou-se por meio de Jesus e teve uma vida histórica (terrena), por que Jesus não poderia exercer seu sacerdócio aqui na terra, ou melhor, no santuário terreno (Templo)? Uma resposta para essa questão pode ser a que nos dá Schierse (1970, p. 73): “na terra, Jesus não poderia de modo algum ser sacerdote, porque os dons e sacrifícios são prescritos pela lei” e, neste caso, Jesus, não sendo descendente de Levi, jamais poderia exercer tal função no Templo. Aprofundando essa reflexão da impossibilidade de Jesus ter exercido seu sacerdócio na terra, poderemos nos deparar com outra posição, que também impossibilitou a ação sacerdotal de Jesus aqui mesmo na terra:

o ministério de Jesus havia tomado rumo inverso do antigo sacerdócio. Mas, no fim das contas, não se terá operado uma reviravolta? Será que, por sua morte, Jesus não atingiu o sacerdócio? Será que a morte de Cristo não constitui uma oferenda sacerdotal, um sacrifício? (VANHOYE, 1983, p. 20).

Kistemaker (2003, p. 182) diz exatamente que “o grande sumo sacerdote ofereceu o sacrifício supremo ao oferecer-se a si mesmo na cruz em favor de seu povo. O sumo sacerdote fiel e misericordioso convida o pecador fraco e sujeito à tentação a ir ao trono da graça”. A leitura é feita de forma retroativa, isto é, depois da exaltação vem o reconhecimento de que Jesus cumpriu em sua vida terrena a verdadeira função sacerdotal, por isso foi exaltado pelo Pai.²²⁵ Do contrário, se olharmos somente para o antigo sacerdócio, com suas leis e prescrições, fica impossível dar passos para chegar à conclusão de que Jesus foi sacerdote também aqui mesmo na terra. Porém, a questão não é tão simples, como expressa Vanhoye (1983, p. 20):

para não ser simplista, essa resposta afirmativa deve decorrer de uma reflexão que começa por uma posição negativa. Devemos começar por reconhecer que a morte de Jesus não foi um sacrifício no antigo sentido do termo, que era um sentido ritual. Segundo a velha concepção, o sacrifício não consistia na morte da vítima e menos ainda em seus sofrimentos, mas nos ritos de oferenda realizados no lugar santo.

Nesse sentido, a afirmação do sacerdócio de Jesus parece uma situação mais complicada ainda, porque, além da morte dele não ter constituído um sacrifício no antigo significado do termo, Jesus morreu como um condenado, fora do Templo, logo, fora do lugar santo, onde eram oferecidos os sacrifícios. Dessa forma, pode-se pensar que não existe nenhuma ligação entre a morte de um condenado e um rito de sacrifício. A releitura da condenação de Jesus mostra que é diferente. Sua condenação é nitidamente injusta, como também foram muitas outras. Porém, mesmo assim, a injustiça cometida contra ele não tornou o acontecimento em si um ritual de oferenda. No entanto, aqui, esse acontecimento ganha um significado muito diferente. A partir da releitura das passagens de Hb 1,3 e 9,26-28, nas quais relatam Jesus, em sua paixão e seu sacrifício expiatório, concluímos que não foi só um processo de condenação, mas também e, sobretudo, de entrega da parte de Jesus. Para Jesus, o acontecimento foi muito mais um ato radical de ‘misericórdia’ levado

²²⁵ Kistemaker (2003, p. 196) ainda afirma que: “à primeira vista, a frase, tendo oferecido... orações e súplicas parece ser um tanto litúrgica. No entanto, a expressão, que descreve a obra mediadora de Jesus no Jardim do Getsêmani, deve ser entendida como conotando atividade sacrificial – Jesus, com oração e petição, funcionou como sacerdote. Ele orou a Deus em favor dos pecadores, cujo pecado ele tinha tomado sobre si mesmo”. Neste sentido, a exaltação e o título de sumo sacerdote celestial são resultados do ministério que Jesus exerceu durante a vida terrena.

até o fim. Interpretações posteriores ao evento preconizam que Jesus deu a sua vida em resgate por muitos (Mc 10,45). Morrendo pelos pecados da humanidade, ele quis resgatá-la (1Cor 15,3; Rm 5,6-8). Tudo isso correspondia ao desejo de Deus, que quer misericórdia e não sacrifício (Mt 9,13; Mc 12,33, relendo textos proféticos). Porém a ação misericordiosa de Jesus acabou por tornar-se um ato sacrificial, que ele mesmo ofereceu ao Pai (Hb 10,7).

Nossa atenção deve voltar-se para todos os detalhes do acontecimento do Gólgota, e não somente para a crucifixão em si mesma, mas crucifixão, acusações, falas, morte na cruz, sepultamento e ressurreição. Por exemplo, o fato de Jesus ter dito que o Pai não quer sacrifícios, mas misericórdia (Hb 10,5), é um convite a rever toda a sua vida. Sua morte na cruz foi somente o cume de um longo processo que se deu como resultado da opção de vida que Jesus tomou. Foi a opção pela misericórdia e não pelo sacrifício; opção pela unidade e não pela separação; opção pela vida e não pela morte. A morte veio como consequência da opção pela vida, pelo amor e pelo perdão. Por esses motivos, Jesus foi acusado, condenado e morto. Richter Reimer (2012, p. 199) faz uma análise do processo de julgamento e da condenação de Jesus e afirma que: “a crucificação é pena de morte romana aplicada a homens e mulheres considerados criminosos, subversivos, salteadores, inimigos do sistema de dominação romana”. Por essa razão, a condenação e a morte de Jesus foram processos injustos.

Olhando para determinadas ações realizadas durante toda a vida de Jesus, poderemos encontrar nelas algumas proximidades de ações sacerdotais. Por exemplo: as palavras ditas por Jesus sobre o cálice de vinho na última ceia fundamentam uma nova aliança em seu sangue [isto é meu corpo... isto é meu sangue]. Com isso, ele fundamentou um sacrifício da aliança (Mt 26,28; Mc 14,24) ou da nova aliança (Lc 22,20 e 1Cor 11,25). Isso indica uma aproximação entre a morte de Jesus e o sacrifício ritual realizado por Moisés no Sinai (Ex 24, 6-8).

A partir da fundamentação da nova aliança no sangue de Jesus, abre-se-nos uma outra perspectiva. Porém, é necessário acrescentar as palavras que Jesus pronunciou sobre o pão, também na última ceia. Ele o deu a seus discípulos, dizendo que o pão é seu corpo (Mc 14,22; 1Cor 11,24). Para Jesus, pão e vinho são, portanto, seu corpo e seu sangue oferecidos em favor (em misericórdia para com) de seus irmãos e irmãs. Outrora, quando Melquisedec foi ao encontro de Abraão, ele

levou pão e vinho como oferendas (Gn 14,18).²²⁶ Não levou sangue de bode nem de touro como oferendas para o sacrifício, mas somente pão e vinho. Aqui pode estar mais uma chave de leitura do texto de Gn 14,17-20. Essa releitura pode nos ajudar a vermos no sacerdócio de Melquisedec a prefiguração do sacerdócio de Jesus Cristo.²²⁷ Melquisedec exerceu um sacerdócio itinerante, isto é, ele foi ao encontro de Abraão. Saindo da cidade de Salém, onde ele era sacerdote do Deus Altíssimo, pronunciou a bênção sobre Abraão no vale do rei, portanto, um lugar fora do Templo de Jerusalém, fora do espaço santo. Segundo Vanhoye (2011, p. 203),

a imagem dada de Melquisedeque é a de um personagem cuja existência não tem limites. O pregador chega à conclusão de que no texto bíblico [Gn 14-17-20], se faz 'semelhante ao Filho de Deus' uma vez que o Filho de Deus não tem 'nem princípio de dias, nem final de vida'. A imagem bíblica de Melquisedeque corresponde a de um sacerdote eterno.

Durante o ministério de Jesus, na última ceia, ele ofereceu o pão e o vinho, isto é, todo o seu ser (corpo e sangue) fora do Templo. O sacerdócio de Jesus é um sacerdócio de misericórdia, por isso mesmo é que ele diz: “eis-me aqui” (Hb 10,7).

Aqui o acontecimento do Gólgota pode ser retomado, pois o próprio Jesus se apresenta ao Pai como oferenda viva dizendo: “eis-me aqui”. Neste instante, ele chega ao ponto culminante de seu ministério. As palavras sobre o cálice na última ceia indicam a afirmação de uma Nova Aliança no sangue de Cristo (MONROY; SADA, p. 73). Ora, no Gólgota, o sangue de Jesus foi derramado, concretizando assim a promessa feita na ceia. O sangue de Jesus substituiu o sangue de bodes e de touros do antigo sacrifício. Por essa razão, Melquisedec, que prefigura o sacerdócio de Cristo, não pôde ofertar o sangue (isto é, a vida) quando foi ao encontro de Abraão (Gn 14,17-20), mas levou pão e vinho porque era Jesus, o Filho

²²⁶ A BJ traz uma nota de rodapé em Gn 14,18; nota 'b', ela nos ajudará a compreender a oferenda de Melquisedec. “Segundo o SI 76,3, a tradição judaica e muitos Padres identificaram Salém com Jerusalém. Seu rei sacerdote, Melquisedec (nome cananeu, cf. Adonisedec, rei de Jerusalém, Js 10,1), adorava o Deus Altíssimo, *Ei'Elyon*, nome composto, cujos elementos são atestados como duas divindades distintas do panteão fenício. *Elyon* é empregado na Bíblia (principalmente nos SI) como título divino. Aqui (v. 22) *Ei'Elyon* é identificado com o verdadeiro Deus de Abraão. Melquisedec, que aparece breve e misteriosamente na narração sagrada como rei de Jerusalém – lugar que lahweh escolheu mais tarde para nele morar – e como sacerdote do Altíssimo antes da instituição levítica, é apresentado pelo SI 110,4 como figura de Davi, que é por sua vez figura do Messias, rei e sacerdote. A aplicação ao sacerdócio de Cristo é desenvolvida em Hb 7. A tradição patrística explorou e enriqueceu esta exegese alegórica, vendo no pão e no vinho trazidos a Abraão uma figura da Eucaristia, e até um verdadeiro Sacrifício, figura do sacrifício eucarístico, interpretação esta acolhida no cânon da missa. Muitos Padres admitiram até que em Melquisedec aparecera o Filho de Deus em pessoa”.

²²⁷ Segundo Vanhoye (2006, p. 250), “Melquisedeque representa o sacerdócio do Verbo de Deus, tal como o concebe [...] Filo. O Logos é o mediador entre Deus e a criação. De fato, nosso autor apresentou o Filho como aquele ‘por meio de quem Deus fez o universo’” (Hb 1,2).

de Deus, quem teria que realizar o sacrifício único e definitivo. Contudo, por que era o Filho que tinha que ofertar-se a si próprio e não outro sacerdote? Só o Filho poderia ofertar-se a si mesmo porque só ele mantinha plenas condições para isso: a) sua relação com o Pai, uma vez que é Filho (Hb 1,5-6; 3,6); b) sua relação com os irmãos e irmãs, uma vez que é misericordioso (Hb 2,17); c) experimentou em tudo a condição humana, menos o pecado (Hb 4,15).

3.1.3 A Eficácia do Sacerdócio de Jesus

O autor de Hebreus propõe que só pode ser eficaz o sacerdócio daquele que ao mesmo tempo estiver ligado a Deus e aos seres humanos. Essas são duas condições sem as quais o sacerdócio não se realiza. Na pessoa de Jesus, estas duas condições estão presentes: a) porque Jesus, por ser Filho, está ligado diretamente ao Pai; b) por ser misericordioso, está ligado diretamente aos irmãos e irmãs, isto é, à humanidade. Daí, então, só ele podia ofertar um sacrifício perfeito. O autor de Hebreus escreve sobre essas duas qualidades que Jesus tinha para exercer o sacerdócio. O texto vai diretamente ao exame das duas qualidades essenciais que condicionam o exercício do sacerdócio, pois todo sumo sacerdote deve ser: a) acreditado em relação a Deus e ser confirmado por ele; b) misericordioso com os seus irmãos e irmãs (Hb 1; 3,15; 2,11-18; 5,1-5; 6,4; 9,26.28; 10,2; 12,26.27). Cambier (1968, p. 166) afirma ser o sacerdócio de Jesus possível e eficaz “porque Jesus é Filho de Deus, o sacrifício é eficaz, apaga os pecados dos homens; por isto, ele selou uma Aliança Nova da qual é o mediador; e ele se conserva continuamente diante do trono de Deus vivo, como nosso eficiente intercessor”. Dessa forma, o sumo sacerdote descrito em Hebreus não é alguém que não tenha condições para compreender as fraquezas das pessoas, mas, ao contrário, “como a comunidade, também ele esteve sujeito à fraqueza e foi provado em tudo, menos no pecado. Vivendo na carne e sofrendo, fraco e tentado, ele cumpriu na obediência a vontade de Deus” (FIORENZA, 2004, p. 341). Remetemos o(a) leitor(a) aos itens 1.5.2.2 e 1.5.2.3 dessa tese, em que analisamos as temáticas da “fraqueza” e do “socorro oportuno” como ações misericordiosas do sumo sacerdote, Jesus, o Filho de Deus, em Hebreus.

A presença simultânea em um representante divino e também da família humana constitui a condição necessária e suficiente para que se possa afirmar a

existência do sacerdócio (VANHOYE, 1983, p. 57). Dessa forma, não há outra maneira de atingir um sacerdócio eficaz, senão passando por essas duas condições. Necessariamente, a questão da mediação, que é a base fundamental do sacerdócio, passa por essas duas vias. Se o sacerdote não estiver intimamente ligado a Deus e ao ser humano, sua mediação carecerá do relacionamento com Deus ou do relacionamento com a humanidade. Com a comunidade destinatária, Jesus, seu sumo sacerdote, pela perseverança na fé, viveu no mundo percorrendo o caminho da tentação, do sofrimento e da morte. Dessa mesma maneira afirma Fiorenza (2004, p. 342): “se a comunidade quer seguir o Filho glorificado, deve seguir também o caminho do Jesus provado, o qual se tornou o promotor e coroador da sua fé, porque desprezou a humilhação e sofreu a cruz pela alegria que o esperava”. Podemos concordar também com Theissen (2009, p. 73) ao afirmar que “a íntima conexão entre o crucificado e Deus dava à sua autoridade uma origem superior e livre de toda desilusão! Ele participava do poder de um e único Deus, capaz de vencer a morte”. Foi por meio dessa unidade de Jesus e o Pai que ele foi constituído Senhor da vida através da ressurreição.

Partindo da afirmação de que Jesus foi instituído sacerdote pelo Pai (Hb 5,10), necessariamente tem-se que conceber seu sacerdócio como superior ao sacerdócio levita. Caso contrário, qual a necessidade de Deus suscitar um novo sacerdócio fora da tribo de Levi? A ineficácia do sacerdócio levítico se dava, sobretudo, porque seguia prescrições e rituais que não provocavam a verdadeira conversão das pessoas. Assim, Mazzarolo (2011, p. 118) afirma que “o sacerdócio de Cristo, como o Logos do Pai, não repete os gestos, as palavras e rituais judaicos de sacrifícios, com isso supera todas as tradições judaicas concernentes ao serviço religioso”.

Deus instituiu Jesus como sumo sacerdote (Hb 5,10), e ele era da tribo de Judá, a qual não era uma tribo sacerdotal. Por essa razão Jesus é de uma nova linhagem sacerdotal.²²⁸ Segundo Mazzarolo (2011, p. 118-9), “Jesus Cristo, como o novo sacerdote, segundo uma ordem superior à do sacerdócio levítico, introduz no mundo uma esperança melhor [...], que não se reveste apenas da repetição de atos expiatórios diante de um Deus que impõe medo”. Percebemos que aconteceu uma

²²⁸ Adriano Filho (2001, p. 128) afirma que “a vocação, no caso do sumo sacerdócio de Cristo, deve ser estabelecida não porque ele não pode se aproximar de Deus, mas porque uma nova ordem está implicada”.

'ruptura' na instituição sacerdotal, uma vez que foi instituído um novo sacerdócio. Dessa forma, Vanhoye (1983, p. 70) explica que, "enquanto a lei de Moisés estabelecia como sumos sacerdotes homens que permaneciam deficientes, o oráculo do Sl 110 estabelece como sacerdote um homem que é ao mesmo tempo Filho de Deus". Acrescentamos ainda o que escreve Mazzarolo (2011, p. 119): "o sacerdócio de Jesus, segundo uma lei indestrutível e imperecível, cancelou tudo o que veio antes, segundo a lei de Moisés, a qual não conseguiu levar o sacerdócio à perfeição".

O processo de condenação e morte de Jesus – que em seu contexto judaico e submetido ao Império Romano foi um processo jurídico, portanto, uma pena capital, (RICHTER REIMER, 2012, p. 198) – passou a ser interpretado, mais tarde, nas releituras desse evento do Gólgota como uma oferenda sacrificial realizada por Jesus, que se apresenta ao Pai como oferenda viva (Hb 10,10). A paixão de Jesus, segundo Vanhoye (1983, p. 70), consiste em três passos: "transformação pessoal, oferenda efetuada, caminho seguido – eis três modos diferentes de expressar o que se realizou num acontecimento único, a Paixão de Cristo". A oferenda de Cristo foi eficaz porque, diferentemente dos sacrifícios dos sacerdotes levitas, ele não se manteve separado do povo. Muito pelo contrário, ele uniu-se com seus irmãos e irmãs de uma vez por todas num processo redentivo. A oferta que Cristo apresentou ao Pai não foi por si ou para si mesmo, mas sim para seus irmãos e irmãs. Como vimos na introdução (RICOEUR, 2006; CROATTO, 1986), seja um texto ou outro evento do passado, sempre guarda uma reserva de sentido, e, ao passar pelo processo hermenêutico, essa reserva é desvelada. Dessa forma, a releitura da paixão e morte de Jesus aponta para sua ressurreição. Por isso mesmo a morte de Jesus foi interpretada no sentido positivo, isto é, como oferta redentiva. Nesse sentido, podemos ver que na ação de tantas pessoas que buscam respostas para seus problemas concretos, no atual contexto de globalização, que impulsiona o consumo desenfreado nas dimensões econômicas e religiosas. Por outro lado, esse modelo de consumo promete a resolução de todos os limites da vida. Essa busca se dá nos *shows* religiosos católicos ou protestantes, mas que, ao mesmo tempo, levam seus consumidores à certeza de alcançar o que estão buscando, sobretudo no campo dos milagres tais como curas de enfermidades ou curas interiores, bem como na área econômica, com um forte assento na teologia da prosperidade. No entanto, a proposta sacrificial de Jesus em Hebreus é outra. Assim, segundo

Vanhoye (1983, p. 77), a morte de Jesus serviu “para estabelecer nova relação entre o ser humano e Deus, bem como nova solidariedade entre os homens. E foi isso que realizou a morte de Cristo, pois ela constitui uma oferenda pessoal perfeita”.

A oferenda de Jesus só foi verdadeiramente eficaz, isto é, agradável, aceita por Deus, porque ele mesmo, de acordo com Hebreus, compreendeu o real sentido de sacrificar-se. Com sua oferenda transformou-se a si mesmo em favor de seus irmãos e irmãs, diferente dos sacerdotes levitas que buscavam a transformação de Deus, pois, na visão deles, a oferta tendia a mudar a opinião de Deus para com o povo, adquirir suas dádivas, entre elas, sobretudo, o perdão, por meio do ritual de expiação. Na visão de Jesus, é a opinião do povo que deve ser mudada. É o povo que precisa de conversão, e não Deus. Por essa razão, e não por outra, é que Jesus foi capaz de dizer ao Pai: “eis que eu vim para fazer tua vontade (Hb 10.9)”, isto é, fazer com que os homens e as mulheres transformem também suas vidas deixando os caminhos pecaminosos que não levam a Deus. Conforme Fiorenza (2004, p. 342), a comunidade dos fiéis está destinada a participar da santidade de Jesus, pois, de fato, Deus “já levou à perfeição o próprio Filho por meio do sofrimento, para que ele leve muitos filhos à glória”. Essa é a razão pela qual a comunidade deve ter certeza de sua salvação, perseverando no mesmo caminho que Jesus a precedeu. Tal é a exortação da perseverança na profissão de fé (Hb 4,14). Segundo Fiorenza (2004, p. 342), a comunidade “pode [fazer isto] porque Jesus, com a sua morte, obteve para ela uma redenção eterna e, como seu eterno e sumo sacerdote, intercede por ela junto de Deus”. Nesse sentido, a comunidade deve caminhar em meio às incertezas da vida, mas nunca perder de vista o ideal que a espera, isto é, a possibilidade da salvação e a habitação no santuário celestial, junto a seu sumo sacerdote.

3.1.4 Sacrifício e Cristologia no Sacerdócio de Jesus

Jesus e também muitos outros mártires foram sacrificados por protestar contra a lógica sacrificial de um sistema selvagem, que cada vez mais exige sacrifícios humanos, levando-os à morte, sobretudo, por meio dos impostos cobrados antigamente, bem como meios de exploração atual (RICHTER REIMER, 2006a, 2006b; WEGNER, 2006). Outrora na Palestina eram o Império Romano e o Templo que exploravam o povo. Hoje, a dívida externa dos países foi substituída

por novas formas de exploração por meio do mercado globalizado, sobretudo por meio do processo de importação e exportação, e também as grandes empresas transnacionais que condenam os pobres à morte. Moreira (2012, p. 18) aponta para a escandalosa questão da exploração econômica exercida por instituições religiosas (FERRARO, 1993, p. 65; REIMER, RICHTER REIMER, 1999, p. 16-7). Em nome dessa dívida, muitos pobres morreram e continuam morrendo de fome para pagar, a cada ano, uma parcela da dívida que nunca acaba. É necessário exportar cada vez mais tudo aquilo que se produz na América Latina. Da parte das empresas está a exploração da mão-de-obra, isto é, da força de trabalho de homens, mulheres e crianças.²²⁹ Também Silva (2012, p. 128) afirma que “ao tornar-se senhor da força de trabalho, o capital decide não só o que produzir ou deixar de produzir, mas também quem vive e quem morre, já que o trabalho é a vida do trabalhador”. No entanto, quanto mais o trabalhador é usado como força de produção de capital mais sua vida é sugada pelo ídolo [o mercado como divindade] que exige sempre mais vítimas.

Nesse mesmo sentido, está a situação de muitas pessoas simples que são exploradas por meio da experiência religiosa da qual participam. Segundo Moreira (2012, p. 25), “as instituições religiosas, tornadas agora agências de mercado, competem livremente para manter e, se possível, ampliar as suas cotas de fiéis no mercado religioso. A própria atividade religiosa reveste-se da forma da mercadoria”. Nesse sentido, essas agências vivem da exploração econômica de seus fiéis a tal ponto que se mesclam os dois sentidos: o mercado capitalista e o religioso em um só objetivo, o da exploração. Ainda é importante a afirmação de Benjamin (2012, p. 211) ao sustentar que “o capitalismo serve essencialmente à satisfação das mesmas preocupações, tormentos e inquietações às quais davam resposta antigamente às assim chamadas religiões”. Ao mesmo tempo que o capital explora e exige sacrifícios humanos cada vez maiores, ele se apresenta cada vez mais com uma

²²⁹ Também Viana (2012, p. 103) afirma que há, no capitalismo, uma ideia de transcendência, assumida a partir do arcaboço religioso: “esta ideia da transcendência de Deus, como força produtora, dominadora, que está por detrás do palco manipulando as ações dos seres humanos, como os deuses da mitologia grega, também pode ser relacionada com o capitalismo”. Também Ramminger (2012, p. 171) afirma que “podem ser perfeitamente atribuídos ao capitalismo traços religiosos ou características para-religiosas”. É importante citar ainda Benjamin (2012, p. 211): “o capitalismo é uma religião puramente cultural, talvez a mais extrema que já tenha existido. Nele tudo tem significado apenas enquanto está em relação imediata com o culto; o capitalismo não conhece nenhuma dogmática especial, nenhuma teologia”. No entanto, o capitalismo se comporta com os traços religiosos e exige para si mesmo um culto próprio.

faceta religiosa exigindo também que as pessoas rendam-lhes um culto, como se fosse um 'Deus', pois dele e por meio dele virá a 'salvação' de todos.

Essa lógica do sistema de exploração e sacrifícios na América Latina e no mundo é bem diferente da lógica do sacrifício de Hebreus (HINKELAMMERT, 1995; SOBRINO, 1983; FERRARO, 1993). A exploração econômica leva a pessoa a uma situação de submissão e morte (SILVA, 2012). Na introdução dessa tese, descrevemos a partir dos escritos de Ricoeur (2006) e Croatto (1986) de uma reserva de sentido que os textos guardam. A nosso ver, em Hebreus, o sacrifício de Jesus provoca a libertação e gera vida. Nesse sentido, é uma reserva de sentido, visto que Jesus combateu a lógica de exploração religioso-econômica em seu tempo. No campo religioso se opôs à prática do Templo de Jerusalém (Jo 2,16), onde se vendiam animais para os rituais religiosos, bem como realizavam o serviço de câmbio. De outro lado, também foi contra as muitas taxas de impostos, cobrados tanto pelo Templo, quanto pelo Império. Portanto, é nesse sentido que devemos entender que uma das funções do sumo sacerdote, descrita em Hb 5,1, é apresentar oferendas e sacrifícios em favor dos pecados cometidos pelas pessoas, uma vez que ele, o sumo sacerdote, foi constituído em favor das pessoas nas coisas referentes a Deus. Dessa forma, Cristo é o sumo sacerdote compadecido das pessoas fracas e pecadoras. No sacrifício que ele ofereceu, não houve trocas econômicas, não houve preço além de dar-se a si mesmo. Sua vida, seu corpo e sua opção de entrega garantem agora a libertação dos que dele aproximarem. Como tal, ele oferece sacrifícios somente pelos pecados do povo, uma vez que ele foi tentado em tudo, e não pecou. Fiorenza (2004, p. 343) assegura que, "Cristo se ofereceu a si mesmo em sacrifício na cruz para a expiação dos pecados dos outros. Derramando o seu sangue na cruz (9,12), ele entrou como o sumo sacerdote no dia da reconciliação, no Santo dos Santos". Dessa maneira MacRae (1999, p. 310) afirma que "sua misericórdia está enraizada em sua participação na natureza humana, a ponto de ser tentado de todas as maneiras que os mortais são, 'sem todavia pecar'".

Percebemos, no entanto, que a dimensão sacrificial é uma das principais características do sacerdócio de Jesus. Sacrificar significa tornar sagrado, por isso mesmo que com o sacrifício fica estabelecido que o "convite sempre válido pronunciado por Cristo para entrar em seu repouso, deve-se encaminhar para a salvação. Cristo, o primeiro, entrou no céu como precursor; abriu o caminho que nos

permite segui-lo se tivermos fé nele (6,20)” (CAMBIER, 1968, p. 170). Assim deve-se entender o sacrifício de Jesus: Ele, por meio de seu sacrifício, elevou o ser humano do estado de pecado para o estado da graça. Tudo isso não aconteceu de uma maneira simples e a partir do nada. Essa elevação de um estado para outro só é possível por meio do acontecimento único que culminou com a vida, paixão, morte e ressurreição de Jesus.

A opção sacrificial (isto é, de santificação) de Jesus foi completamente inversa àquela dos sacerdotes levitas (VANHOYE, 2006, p. 268). Jesus procurou seguir outro caminho, assumindo, assim, opções diferentes: “ele escolheu a posição contrária, que procura servir a Deus propagando a misericórdia que vem dele. Ao invés de uma santificação obtida separando-se dos outros, ele propunha uma santificação obtida acolhendo os outros” (VANHOYE, 1983, p. 19). Enquanto aqueles propunham uma separação, um afastamento, Jesus propõe uma ‘proximidade’, uma aproximação do outro(a). A santificação não é algo que acontece fora dessa realidade, na qual o ser humano está inserido. Ela só será possível se a partir da própria realidade em que vive o ser humano propuser para si mesmo uma mudança de vida, isto é, quiser ser diferente. Isso significa querer mudar sua história de pecado e não ficar esperando que Deus mude de opinião a partir de gestos externos do ser humano, mas que não levam a uma mudança interior, da própria consciência. Em Hebreus, foi sobretudo pelo sacrifício do corpo de Cristo que fomos santificados de uma vez por todas (10,10). Com esse sacrifício fomos levados à perfeição (10,14). Nesse sentido, afirma Fiorenza (2004, p. 344): “a fundamentação da superioridade do sacrifício de Cristo sobre o da Antiga Aliança culmina com a vigorosa afirmação: ‘Onde há remissão dos pecados já não há sacrifício de expiação’ (10,18)”. Assim, a lógica do mercado religioso de hoje deve ser questionada, pois não oferece uma proposta de libertação, mas sobretudo explora seus fiéis. Também MacRae (1999, p. 315) assegura que “a superioridade do sacrifício de Cristo e, conseqüentemente, do próprio cristianismo não está sendo estabelecida à custa dos contemporâneos judeus do autor”, pois o autor não descreve ritos recentes, isto é, contemporâneos a ele, mas dos ritos antigos.

O autor de Hebreus herdou uma cultura religiosa judaica em que a prática sacrificial era parte integrante do culto a Javé (VANHOYE, 2006, p. 268). Porém, o sacrifício no judaísmo nunca foi de pessoas, mas de animais. No entanto, há o caso do sacrifício de Isaac, descrito em Gn 22, 1-14, e também o caso da filha de Jefté,

narrado em Jz 11,29-40. É necessário ressaltar que Isaac não chegou a ser sacrificado, mas o texto narra o caso como vontade ou mandato de Deus a Abraão. O segundo caso é uma promessa feita a Deus. Assim estranhamente somos confrontados com um Deus sedento por sangue que quer até mesmo a morte de crianças, como Isaac. No entanto, textos como Lv 18,21; 20,2-5; Dt 12,31; 18,10; Jr 7,31; Mq 6,6-7; Sl 106,37 proíbem ou condenam severamente o sacrifício do ser humano. Nesse sentido, devemos entender que as passagens de Gn 22,1-14 e Jz 11,29-40 são influências culturais de povos vizinhos que o judaísmo absorveu, mas que não representam uma convicção religiosa propriamente dita para a comunidade judaica. Ademais, uma leitura atualizada do sacrifício de Isaac mostra absolutamente o contrário. Assim afirma Queiruga (2001, p. 91):

a possibilidade de que Deus possa dar a ordem para sacrificar uma criança inocente certamente é monstruosa em nossa religião e em nossa cultura. Mas quando, com sentido histórico, nos reportamos ao mundo religioso-cultural em que nasceu a narração, compreendemos que as coisas eram radicalmente diferentes.

Essa mentalidade sacrificial pode ser decorrente de uma cultura religiosa concreta. Em Ex 13,2.11-16 temos a lei de consagração do primogênito a Javé. Nesse mesmo texto de Êxodo tem-se também a lei do resgate do primogênito, pois todos os filhos dos israelitas deviam ser resgatados. O que em outras palavras significa não serem sacrificados ou deixados no Templo para serem sacerdotes, como foi o caso de Samuel, o filho da promessa. No entanto, em culturas circunvizinhas da Palestina, havia sacrifícios humanos, como é o caso de sacrifícios ao deus Moloc (Lv 20,2). Essa cultura sacrificial de pessoas pode ter influenciado a cultura do Israel primitivo, por exemplo, na época em que foram criadas aquelas duas narrações do sacrifício de Isaac e da filha de Jefté, mas como crítica, porque não chegam a acontecer! Portanto, é crítica à prática sacrificial, sobretudo, de pessoas a deuses idolátricos, deuses do mercado globalizado.

Pode transparecer que existe duas imagens de Deus, ou melhor, duas concepções do mesmo Deus: a) de um Deus juiz que pune e castiga; b) de um Deus amor que perdoa e ampara o pecador sem condená-lo. Para compreender essas duas maneiras de conceber o mesmo Deus, a de Jesus (Deus Abbá) e a de seus contemporâneos, é necessário observar como esses mantinham suas relações com Deus. Embora as passagens que apresentamos a seguir tenham sido escritas em épocas diferentes, elas deixam transparecer a compreensão de Deus como juiz que

castiga o pecador, segundo a lei ou segundo o anúncio dos profetas: Lv 26, 28; Jr 21, 14; Os 10, 10; Is 10,3; Mq 7,4.²³⁰ Essa mentalidade, porém, não é só veterotestamentária. No Novo Testamento também encontramos algumas passagens que transmitem essa mesma mentalidade: Mt 25,46; Lc 23,41; Hb 2,2; 10,29; 2Pd 2,9. Num determinado ponto da história humana, fazia-se uma leitura teológica da presença ou ausência de Deus na vida do ser humano, pois Deus, quando se aproximava da pessoa, era para castigá-la. Por outro lado, Deus, na experiência do Abbá que Jesus viveu (Rm 18, 15; Gl 4, 6), torna-se um Pai que acolhe, ampara e perdoa quando é necessário (Gn 18, 16-32; Jn 3,10-4,2; Ex 32, 7-14; Lc 5, 24; 15, 11-32; Mt 6, 14; 18, 23-35; Mc 3, 28). Porém, “a partir de Cristo, sabemos de forma definitiva que isso não é verdade: Deus jamais nos abandonou, e nunca está tão próximo como quando a injustiça dos homens ou a violência da vida nos cravam na cruz” (QUEIRUGA, 2001, p. 100). Portanto, constitui-se um equívoco compreender que Deus só se aproxima do ser humano para puni-lo ou castigá-lo. Nesse sentido, com o sacrifício de Jesus, Fiorenza (2004, p. 344) afirma que:

ficam assim abolidos, de um lado, todos os sacrifícios cultuais e todos os ritos de expiação como ineficazes e, conseqüentemente, desnecessários. Do outro lado, para o pecado premeditado dos cristãos, isto é, para a rejeição definitiva de Cristo, caminho da salvação, não resta mais nenhum sacrifício, mas apenas o juízo.

Conforme a passagem supracitada de Fiorenza, devemos afirmar que o sacrifício de Jesus foi eficaz, do contrário ainda deveríamos esperar outro sacrifício para os que rejeitam a Cristo.²³¹ Com sua vida, Jesus fez um grande esforço para superar a mentalidade de um Deus distante e abre-nos uma nova concepção de Deus. O problema, então, passa a ser a superação daquela concepção errônea de Deus, por parte daqueles que detinham o poder, sobretudo o poder religioso. Assim afirma Ferraro (1993, p. 37):

São Paulo, em sua teologia, interpreta a morte de Jesus como um sacrifício que liberta dos sacrifícios, porque liberta a pessoa da busca da justiça pelo cumprimento da lei. Tal interpretação paulina bebe da prática histórica de Jesus, que com seus gestos de salvação (curas, milagres, perdão...), curando e perdoadando na base da sociedade, acabava destruindo a influência do templo sobre as pessoas.

²³⁰ É preciso ter presente que esta concepção de Deus não é única entre os judeus, pois, logo abaixo, citaremos Êx 3,7-9 demonstrando que Deus é compadecido diante da miséria e do sofrimento da pessoa, logo o erro está na maneira que as pessoas concebem a Deus, e não em Deus em si mesmo.

²³¹ Veja mais informações sobre o único sacrifício de Cristo em Mazarolo (2011, p. 140-1).

Foi a concepção que Jesus tinha de Deus, somada com sua vida cotidiana, isto é, com a sua práxis, que o levaram à morte de cruz. Jesus passou a ser perseguido em função de sua opção, mas já não pôde voltar atrás. O compromisso com o Reinado de Deus que ele anunciou o impediu de tomar outras decisões ou de mudar o rumo de suas pregações. Foi nesse sentido que os detentores do poder político-religioso tomaram a decisão de eliminá-lo.

Assumindo conscientemente esta perseguição por causa do Reino, manifesta sua total fidelidade a Deus e a seu projeto, o Reino. Neste sentido, sua morte é vista não como um destino trágico, mas algo presente no horizonte, como consequência de sua vida e de sua prática. É dentro deste horizonte que podemos compreender os anúncios da paixão e confrontá-los com os anúncios da paixão dos mártires (FERRARO, 1993, p. 44).

No estilo da morte de Jesus, que mais tarde recebeu a conotação de martírio, percebemos que Jesus e tantos outros mártires posteriores a ele são não só rejeitados por parte do poder socioeconômico e político, mas também religioso, sobretudo no caso de Jesus, em função do posicionamento que ele assumiu diante deste sistema de morte. Dessa forma, o conselho de Caifás, por ocasião da condenação de Jesus, tipifica muito bem o que estamos dizendo: “é necessário que um homem morra para o bem da maioria” (Jo 11,45-54). É nesse sentido que Fiorenza (2004, p. 347) escreve que “as considerações teológicas de Hebreus atingem o seu ponto mais alto com a exortação a percorrer o acesso que Cristo abriu e mantém aberto, e a aproximar-se com confiança do trono da graça (Hb 4,16)”. É nele e com ele que poderemos entrar no santuário celestial, pois seu sacrifício foi único, agradável e aceito por Deus, como instrumento de reconciliação, isto é, de expiação dos pecados da humanidade. É neste sentido que o autor de Hebreus convida os destinatários a aproximarem, portanto, do trono da graça e receberem a herança prometida, isto é, a salvação eterna.

Conforme Ballarini (1969, p. 236), “o sacrifício de Cristo inaugurou a nova aliança, penhor de herança eterna, e consagrou o novo santuário, de maneira semelhante ao que se fizera no contrato da aliança mosaica (9,23-28)”. João 10,18, fazendo uma leitura do acontecido a Jesus, afirma que ele deu sua vida livremente como sacrifício a favor de suas ovelhas. É nesse sentido que abordaremos a temática sacrificial na realidade atual, unindo-a ao sacrifício de Jesus.

O sistema capitalista imposto na América Latina não é muito diferente da época em que Jesus viveu. Em nome da preservação de ‘muitos’ é preciso que ‘um’

seja sacrificado. As palavras de Caifás ainda continuam fazendo eco na América Latina. É necessário que ‘um’ morra para o bem da maioria. Uma exemplificação desse sistema que sacrifica pode ser uma comparação a partir da prática de certos boiadeiros, que, ao atravessarem rios com piranhas,²³² sacrificam o animal mais frágil da tropa, atirando-o coberto de sangue para atrair os peixes vorazes, enquanto o restante da boiada faz a travessia sã e salva (FERRARO, 1993, p. 56). Nos rituais judaicos havia também o bode expiatório que deveria levar consigo para o deserto os pecados do povo (KISTEMAKER, 2003). No entanto, sobre o assunto da exploração nos questiona Assmann (1989, p. 311):

pode, por exemplo, um país orgulhar-se de ser o maior exportador de sucos cítricos, o terceiro maior exportador de frangos, um dos maiores exportadores de carne bovina, somando isso a uma série de outros ‘êxitos’ na exportação de alimentos, enquanto, internamente, mais da metade da população passa fome?

O exemplo da citação de Assmann, embora do final da década de 1980, serve também para todos os outros países endividados que sempre precisam sacrificar seu povo, levando-o à morte, sobretudo as crianças e os idosos que são mais vulneráveis. Contra esse terrível sistema de exploração protesta Ferraro (1993, p. 74): “ninguém pode ser excluído da satisfação de suas necessidades básicas. Ninguém tem o direito de excluir o outro da satisfação de suas necessidades. Esta é a regra básica da solidariedade humana”. Não é difícil encontrar afirmações similares a essa, sobretudo em países ricos e desenvolvidos, mas que são os principais exploradores dos países pobres.

Do prisma da lógica sacrificial afirma Ferraro (1993, p. 75): “a América Latina encontra-se diante de uma dívida impagável. Tal impagabilidade, porém, não é acidental nem ocasional. É um mecanismo para se continuar extraindo da América Latina o máximo de excedentes possível”. Diante da triste realidade de exploração e morte em que se encontra a América Latina, é preciso continuar a luta pela libertação de muitos pobres “(índios, negros, mulheres, camponeses, operários, crianças, velhos...), porque a opressão continua sua ação maléfica, destruindo o corpo, a cultura e a alegria da vida, a graça de viver das imensas majorias latino-americanas” (FERRARO, 1993, p. 83). Embora a dívida externa permaneça como a grande vilã para muitas nações ou países, por outro lado, Viana (2012, p. 109)

²³² Piranha é uma espécie de peixe que habita em rios e pertence a família dos Caracnídeos. É muito temível em função de sua voracidade, quando percebe a existência de sangue na água.

assegura que hoje o mercado globalizado exige novas formas de exploração tais como:

o processo de controle se torna cada vez mais intensivo e a busca de dominar áreas antes deixadas de lado se torna um imperativo para a reprodução do capital. Também se amplia o processo de mercantilização. Uma hipermercantilização ocorre e avança na esfera cultural, no lazer, no esporte, tecnologia e em outras, visando a reprodução ampliada do mercado consumidor.

Por que ainda hoje continuam existindo sacrifícios²³³ humanos? Analisando de forma mais profunda a atual realidade, podemos nos deparar com afirmações como a de Hinkelammert (1995, p. 47): “o Ocidente moderno apresenta-se como a única sociedade que realiza sacrifícios humanos justificados. Pode, portanto, condenar os sacrifícios de todos os outros sem se questionar a si mesmo”. O que estaria na base desses sacrifícios? Para que servem? A quem são oferecidos? Essas e outras interrogações podem ser compreendidas a partir de um contexto em que a maioria de sua população continua sendo sacrificada.

O sacrifício, em seu sentido religioso,²³⁴ sobretudo no judaísmo, é tido como pagamento de uma dívida que o ser humano contrai diante de Deus por não cumprir a lei. Assim assegura Hinkelammert (1995, p. 63):

o homem deve a Deus o cumprimento da lei, cumprimento que sempre é imperfeito e que revela, portanto, uma profunda culpabilidade, a que corresponde o sacrifício que contrapesa essa culpabilidade para além do cumprimento, necessariamente imperfeito e, apesar disso, culpável, da lei. Ou seja, deve-se a Deus o cumprimento da lei, que ordena as relações com os outros homens, e com isso se paga uma dívida com Deus, que é completada pelos sacrifícios. Mediante estes sacrifícios, o homem adquire a boa consciência para agir eficazmente.

Jesus assumiu um posicionamento bem diferente do comum em sua época. Para ele, “não pode haver mais sacrifícios. Os sacrifícios pagam a Deus algo que o homem lhe deve. Não obstante, o Deus de Jesus não cobra nenhuma dívida da pessoa, mas a deixa livre. Porém, pode deixar livre unicamente se o homem deixar livre os outros” (HINKELAMMERT, 1995, p. 65).²³⁵ Na linguagem sacrificial que o mercado exige hoje, os sacrifícios vão, sobretudo, na esfera do social, isto é, no âmbito dos mais pobres:

²³³ O termo sacrifício aqui não pode ser entendido no sentido restrito de um ritual cúllico, mas em seu sentido amplo e global, que inclui também o rito sacrificial em nome do mercado, por exemplo.

²³⁴ O sentido religioso do sacrifício funde-se com o econômico, pois para que aconteça o sacrifício religioso é preciso ter a vítima a ser oferecida, que, neste caso, tem que ser adquirida pelos valores do templo, também as vítimas do mercado tem o seu preço, que quase sempre é a própria vida. Veja a esse respeito Reimer e Richter Reimer (1999, p. 125-32).

²³⁵ Veja mais sobre este assunto em: Reimer e Richter Reimer (1999, p. 125-32).

o receituário é sempre o mesmo: reduzir os gastos públicos! Se o Estado deixar de gastar em programas sociais, saúde e educação, sobrará o suficiente para poupar e, dessa forma, oferecer créditos para as empresas. Se do ponto de vista capitalista, poupar é humilde, gastar é soberba os governos aparentam estar fazendo o que é certo ao atender as demandas sociais, a longo prazo estão condenando seus países à pobreza.

A mensagem e o posicionamento de Jesus se deram em outra direção, isto é, de misericórdia e não de sacrifícios. Nesse sentido, por que existem pregadores que insistem em pregar um sacrifício final para toda a humanidade? Também Assmann (1989, p. 298) sustenta que:

a forma externa de sacrificialismo seja aquela que certos pregadores evangélicos fundamentalistas (ao estilo de H. Lindsay e outros) adotam hoje, sem pejo ou reticências: eles aspiram por um Harmagedon Sacrificial, como glorificação definitiva do seu deus sádico, no enfrentamento nuclear final entre as forças do bem e as do mal. E em seus livros não faltam os mapas convenientes para ilustrar geograficamente a previsão dessa hecatombe sacrificial.

A partir de uma leitura de Hb 10,12-14 não é mais possível sustentar um discurso sobre os sacrifícios. Jesus não só se posicionou contrário ao sacrifício, mas Ele mesmo foi sacrificado para pôr fim aos sacrifícios. Hinkelammert (1995, p. 366) diz que “o sacrifício da vida por parte de Jesus só é compreensível nesta linha. Em sentido estrito ele não se sacrifica, mas é sacrificado pela ordem. Mas ele assume esta sua morte pela vida imediata e assim oferece sua vida pela vida”. É a partir dessa lógica que devemos entender ou interpretar a morte de Jesus. Boff (1977, p. 98) afirma que “pela morte expiatória de Cristo, Deus perdoa o pecado dos homens, tira o obstáculo da salvação e se aproxima salvificamente, estabelecendo uma nova aliança no sangue de Cristo”.

O autor de Hebreus exorta sobre a Paixão de Jesus com muita profundidade. Em Hb 5,7-10 ele parece fazer uma releitura do Getsêmani ao afirmar:

o qual nos dias de sua carne tendo apresentado orações e súplicas, com grande clamor e lágrimas, para aquele que pode salvá-lo da morte, e tendo sido ouvido, por causa da piedade, embora sendo Filho, aprendeu a obediência dessas coisas que padeceu; e tendo sido aperfeiçoado tornou-se para todos os que lhe obedecem autor de eterna salvação, tendo sido designado por Deus sumo sacerdote, segundo a ordem de Melquisedec.

O Pai escutou o clamor do Filho e o atendeu, aceitando a oferta e o sacrifício vivo que Jesus lhe apresentou. No entanto, não o livrou da morte, como confirmação de que sua oferenda foi agradável a Deus. Schierse (1970, p. 55) afirma que “Deus ‘atende’, isto é, livra sim ‘do pavor’, mas não o poupa da dura morte”. Dessa forma, podemos entender que o Pai atendeu seus pedidos sem o ter livrado da morte

(ADRIANO FILHO, 2001, p. 129). Os desígnios de Deus não passam necessariamente por nossa forma racional de compreensão imediata da realidade. Para perceber que Deus o atende em seus pedidos, faz-se necessário enxergar além da morte de cruz, é preciso ter presente a aurora do terceiro dia. É mister que se espere pela ressurreição, portanto, a resposta de Deus vem na páscoa. O Pai o atendeu, pois não o deixou para sempre no poder da morte, mas o resgatou e o trouxe de volta para a vida, vencendo, assim, para sempre, a morte, não só para si, mas também para seus irmãos e irmãs (MAZZAROLO, 2011, p. 95). No hino de Hb 1,3 a comunidade faz uma exaltação a Cristo como o “Filho preexistente, que com a sua palavra poderosa rege o universo, e celebra-o como aquele que, com a sua paixão e morte, realizou a obra da redenção e foi elevado acima dos anjos, tornando-se Senhor do universo” (FIORENZA, 2004, p. 339). Dessa forma, Jesus conseguiu a graça e a perfeição para si, e a possibilidade de ambas para seus irmãos e irmãs, para a humanidade, graças à posição que lhe dá seu sacerdócio. Assim, afirma Vanhoye (1983, p. 35):

Cristo glorificado não é sacerdote ao modo de Aarão, mas de um modo novo, anunciado no Antigo Testamento, pela misteriosa figura de Melquisedec [...] Cristo chegou junto a Deus graças a um sacrifício de novo tipo, que lhe conferiu a ‘perfeição’ [...] O sacrifício de Cristo é de eficácia perfeita para o perdão dos pecados e a santificação dos crentes.

Foi por meio da encarnação de seu Filho que Deus falou diretamente à humanidade. Quando Jesus já tinha transmitido a mensagem do Pai, e após ter cumprido sua missão de purificar os pecados da humanidade, por meio de sua Paixão, retornou para o Pai e foi colocado à sua direita. É por essa razão que o ser humano não precisa mais de sacrifícios, porque a ação de Deus, através da glorificadora Paixão de Jesus, já é plena e suficientemente capaz de transformar a existência humana.

O autor de Hebreus toma o cuidado de justificar bem as duas naturezas de Jesus, isto é: “ele é humano e é Filho do Homem” (Hb 2, 5-6). Por essas duas razões é que Jesus tinha plenamente a possibilidade de ser sacerdote: ao mesmo tempo ele estava ligado diretamente ao Pai por meio da filiação, e também ligado aos irmãos e irmãs por meio da encarnação, através de sua solidariedade (ADRIANO FILHO, 2001, p. 108-14). Ora, se a pessoa está em condição de pecado, e, por si só, não consegue encontrar o caminho de retorno a Deus, Deus se faz solidário com ela por meio de seu Filho, abrindo, assim, as portas do santuário

celestial, para que o ser humano possa nele entrar. Então, não é pessoa que traz Deus para habitar o santuário, mas é Deus, através do sacerdócio de seu Filho, que leva o ser humano para o verdadeiro e eterno santuário celestial. Segundo Vanhoye (1983, p. 55), “por meio de sua paixão, ele obteve para sua humanidade a glorificação filial junto de Deus e, ao mesmo tempo, ligou-se a nós da maneira mais completa e definitiva possível, tomando sobre si a nossa morte”. Na unidade do Filho com o Pai e do Filho com os irmãos e irmãs que constitui a mediação sacerdotal de Jesus,²³⁶ todavia não se pode esquecer de dois princípios para que tudo isto aconteça: Jesus é misericordioso, e, ao apresentar seu sacrifício, apresenta sobretudo solidariedade e misericórdia, e só apresenta misericórdia porque é fiel na obediência ao Pai até a morte, e morte na cruz.²³⁷ Logo, conforme Hebreus, misericórdia e fidelidade (obediência) são duas características básicas do sacerdócio de Jesus.

Outro tema ligado ao sacrifício de Jesus que nos interessa é o da sua glorificação ou exaltação. Ele não glorificou a si mesmo, mas foi o Pai que o glorificou resgatando-o do poder da morte e dando-lhe a vida eterna, constituindo-o sumo sacerdote (Hb 5,6). Se o Pai o glorificou, significa que sua oferenda foi agradável, aceita diante de Deus. Junto com a oferenda, vêm as preces e súplicas (Hb 5,7) que também foram agradáveis, aceitas pelo Pai (KISTEMAKER, 2003, p. 196). Daí então pode-se afirmar que verdadeiramente o sacerdócio de Cristo foi eficiente porque: a) foi agradável a Deus; b) pôde comunicar aos irmãos e irmãs o princípio de salvação para todas as pessoas, pois a mediação foi eficaz.²³⁸ Dessa forma, afirma Vanhoye (1983, p. 64):

em sua Paixão, Cristo levou, além de qualquer limite, sua obediência ao Pai, sua solidariedade para com seus irmãos; assim ele levou sua relação com Deus e sua relação com os homens a uma perfeição insuperável, selando a união dessas duas relações no mais profundo de seu ser.

É por meio desse compromisso de fidelidade de Jesus que acontece o resgate redentivo do ser humano que se encontrava em situação de pecado e de morte. Em sua glorificação Cristo está ligado intimamente a Deus e aos irmãos.

²³⁶ Essa teologia da unidade do Filho com o Pai e do Filho com os irmãos(ãs) também pode ser encontrada no Evangelho de João, mais especificamente, nos capítulos 15, 16 e 17.

²³⁷ Podemos retomar aqui dos itens 1.5.2.1 a 1.5.2.3 quando tratamos do sumo sacerdote, das fraquezas e do socorro oportuno.

²³⁸ Kistemaker (2003, p. 196) afirma que “o escritor de Heberus quer provar que Jesus não se tornou um sacerdote depois de sua ascensão, mas que já durante sua vida na terra o Senhor ofereceu orações e petições”.

Assim não há separação da vítima com Deus, com o povo e com o próprio sacerdote que a ofertava. No sacerdócio levita, o sistema de separações separava também a vítima de Deus, do povo e do sacerdote que a ofertava. Aqui, no sacerdócio de Jesus, não é mais o sangue de bode ou de touro que é oferecido, mas foi ele próprio que se apresentou ao Pai dizendo: “eis-me aqui, para fazer tua vontade” (Hb 10,7). A vontade do Pai não era outra senão que o Filho fosse solidário e misericordioso com a humanidade até o fim, isto é, até que ela fosse resgatada do mundo de pecado e de morte em que se encontrava (Hb 9, 12-14). A morte de Jesus e sua descida ao *Sheol* têm exatamente este sentido teológico: salvar os que estavam perdidos em função do pecado (Hb 2,14-18).

Essa transformação aconteceu quando Jesus, solidário com seus irmãos e irmãs, realizou sua oferenda ao Pai, acompanhada de clamor e de súplicas, não só para si, mas, sobretudo, para seus irmãos e irmãs (KISTEMAKER, 2003). Foi, por conseguinte, colocando-se como oferenda viva, a favor da humanidade, que sua oferta foi agradável ao Pai. E, por isso mesmo, ele foi tornado perfeito e introduzido, pelo próprio Pai, no santuário celestial (Hb 5,10).

O autor de Hebreus faz um convite às pessoas destinatárias a se aproximarem do trono da graça para alcançar misericórdia e socorro oportuno (Hb 4,16). O trono é o lugar de onde o rei exerce o seu poder. Neste sentido, devemos entender o convite de aproximar-se do trono da graça como um aproximar-se também do reinado de Deus, de vivenciá-lo. O problema é que os corações enrijecidos por causa do pecado não estão abertos à conversão, ao reinado de Deus e, por isso, oferecem resistência à libertação que Jesus oferece. Estão presos a normas e a leis religiosas que dificultam a aceitação da libertação. Por outro lado, afirma Ferraro (1993, p. 54): “é importante perceber que há um sistema que não aceita o anúncio do Reino e rejeita a prática de misericórdia de Jesus e, em seguida, a de seus seguidores, em relação aos pobres”.²³⁹ A pessoa só poderá ser plenamente libertada e libertadora, segundo Sobrino (1983, p. 71), se ela mesma estiver disposta a:

²³⁹ À página 59 o autor acrescenta que a causa da rejeição do anúncio que Jesus faz do Reino, e consequentemente a causa de sua morte: “a responsabilidade fundamental pela morte de Jesus está relacionada com o poder fetichizado da lei, da religião e do Templo, encarnado nos sacerdotes, escribas e doutores da lei e no poder idolátrico do Império romano, corporificado no imperador, nos procuradores, nos soldados romanos e nos seus colaboradores na Palestina, os herodianos e saduceus. Isto faz justiça à história e impede a manipulação da morte de Jesus, para mais uma vez lançar a culpa sobre os pecados do povo!”.

aceitar que nada de sua existência atual pecadora é obstáculo para que Deus se aproxime realizou o mais profundo que podia fazer: aceitar que Deus se aproxima em graça para dar-lhe uma esperança, um futuro. Aqui se encontra o primeiro aspecto libertador da atividade salvífica de Jesus. Sua lógica não consiste em que Jesus vem com poder para fazer justiça segundo as obras, mas em que o Reino de Deus se aproxima como libertação. Por isso o pecador a quem Jesus perdoa se encontra tipificado naquele que vive oprimido, pois a sociedade, os justos segundo a lei, o desprezam e a própria lei, como instituição, o condena e declara sua existência como fechada e sem futuro.

Além de o coração humano estar enrijecido por causa do pecado, a estrutura social em que vive também oferece dificuldades para a conversão ao reinado de Deus. A estrutura legal não dá ao pecador quase nenhuma oportunidade de libertação, mas pelo contrário fecha-lhe as portas de um futuro de graça, condenando-o à *geena* (RICHTER REIMER, 2000, p. 65-7). Com o coração endurecido pelo pecado, o ser humano oferece resistências ao reinado de Deus que se aproxima em graça e libertação. O maior pecado, então, é rejeitar o reinado de Deus anunciado e vivido por Jesus. Dessa forma, escreve Sobrino (1983, p. 73) “a essência antropológica do pecado é a auto-afirmação do homem, a auto-afirmação de seu poder numa dupla vertente que leva 1) a usar de seu poder para assegurar-se contra Deus e 2) para oprimir o homem”.

A forma de concepção do Deus que Jesus anunciou e na qual ele acreditou era diferente da forma que seus contemporâneos a concebiam e na qual também eles criam, sobretudo os que detinham o poder religioso. Segundo Costa (1999, p. 25), “é preciso ficar bem claro que o Deus de Jesus não é um outro Deus diferente do Deus do judaísmo, mas tão somente a experiência que ele fez é que foi diferente”. Nesse mesmo sentido está o pensamento de Forte (1985, p. 65) ao afirmar que “Jesus é um hebreu que nasceu e se formou no seio de um povo. O Deus que ele anuncia não é outro senão o de Israel”. Dessa forma, podemos concluir que é o mesmo Deus, mas foram diferentes as formas de concebê-lo, de relacionar com ele em suas experiências de fé. Jesus fez a experiência de Deus como Abbá, um Deus próximo, Pai e companheiro da pessoa (Rm 8,15; Gl 4,6). Por isso foi capaz de anunciá-lo aos demais. Para alguns, como aqueles que manipulavam o poder religioso, essa foi a principal motivação para a condenação de Jesus à morte (Mc 14, 61-64). Sobrino (1983, p. 216) chega a afirmar que “com sua concepção de Deus, Jesus foi um liberal em matéria religiosa e isto o levou à cruz”. Mais uma vez, o coração humano enrijecido por causa do pecado oferece

resistência até mesmo ao próprio Deus-Amor que Jesus proclamou ser Abbá, que está se aproximando por meio de seu reinado.

O jeito próprio de Jesus se relacionar com Deus parece ter diminuído a distância entre Deus e o ser humano. Theissen (2009, p. 68) afirma que “a exclusividade de Deus, que ninguém tem próxima de si [...]. Em Jesus, essa lógica parece invertida: visto que ele, para os primeiros cristãos, encontra-se indiscutivelmente junto de Deus, ele próprio deve ser Deus!” Em sua práxis Jesus apresentou um Deus próximo das pessoas. Por isso, é verdadeiro afirmar que o Deus de Jesus é capaz de sofrer com os sofredores. É capaz de compadecer-se daquelas pessoas que padecem. É capaz de aproximar-se dos sofredores por meio de seu reinado, oferecendo a libertação. É assim que ele deve ser entendido como trono da graça (Hb 4,16). O Deus de Jesus não é um Deus passivo, imutável diante do sofrimento, ao contrário, ele se solidariza e se faz presente na miséria e no sofrimento de quem sofre. Segundo esta visão e concepção de Deus é que se pode entender sua presença solidária com Jesus na cruz. Diante do sofrimento do Filho, o Pai não fica imóvel, mas vai à cruz com Jesus. O silêncio dos três dias que decorreram da cruz até a ressurreição foi em função do próprio Deus estar crucificado com seu Filho.

As pessoas deveriam aprender dos ensinamentos bíblicos que, diante do sofrimento e da miséria da outra pessoa, é preciso compadecer-se. É preciso solidarizar-se com o sofredor e oprimido (Êx 3,7-9; Lc 10,29-37). Diante do limite humano, no qual muitas vezes a pessoa se encontra, é necessário sentir a acolhida e o amparo das outras pessoas (Lc 15,11-32). Sobrino (1983, p. 210) assegura que:

quem diante da miséria alheia sente dor e procura vencê-la por amor superando a distância entre a miséria do outro e o próprio sujeito poderá compreender quanta revelação de Deus existe na cruz. Ali se dá a verdadeira analogia para reconhecer a Deus na cruz. Fora dela a mera analogia do conhecimento e a mera admiração não são bases epistemológicas suficientemente amplas para compreender a cruz de Jesus e a Deus que pode estar presente, precisamente no abandono de Jesus.

Também Theissen (2009, p. 69) afirma que

com o crucificado, todas as esperanças de um libertador de Israel deveriam ser crucificadas com ele. A fim de superar essa experiência de dissonância, o crucificado teria de atingir uma categoria e um valor ainda mais elevados do que aqueles que lhe foram atribuídos originalmente. Mediante a superação da morte, ele se mostrou definitivamente mais poderoso do que seus juízes e algozes.

Concluindo, percebemos hoje, na América Latina e em outras partes do mundo, o sofrimento de muitas pessoas pela falta de qualidade de vida quanto às suas necessidades básicas, limitando-as a uma situação de vida indigna. Essas necessidades decorrem da exploração e submissão que os países ricos impõem sobre aos mais pobres e os que estão em desenvolvimento, entretanto, é importante lembrar que no Brasil existem pessoas muito ricas e outras corruptas que impedem uma vida mais justa para boa parte da nação. No âmbito religioso não faltam oportunistas que exploram esses vieses por meio de uma teologia da prosperidade,²⁴⁰ provocando mais pobreza e exploração na vida de pessoas humildes e necessitadas. Nesse sentido, e compreendendo a passagem de Deus na pessoa de Jesus pela cruz, entenderemos sua maneira de fazer-se solidário com o sofrimento humano, a fim de libertar tantas pessoas de situações indignas. A compaixão de Jesus é, sobretudo, pelas pessoas pobres, oprimidas e fracas, que necessitam de socorro oportuno. Nessa perspectiva é que o autor de Hebreus apresenta Jesus ressuscitado e exaltado como trono da graça (Hb 4,16), sendo fonte de misericórdia, graça e socorro para todas as pessoas que dele se aproximarem com fé e obediência, pois Jesus, sumo e eterno sacerdote, tornou-se para essas pessoas autor de eterna salvação (Hb 5,9).

3.2 A RESSURREIÇÃO NO TEXTO DE HEBREUS

O autor de Hebreus não desenvolve a teologia da ressurreição de forma direta, pois seu principal assunto é apresentar a temática sacerdotal de Cristo (Hb 8,1). No entanto, é possível encontrar algumas expressões no texto de Hebreus que podem ser entendidas como analógicas ou simbólicas para se referir ao conteúdo da ressurreição. Segundo Adriano Filho (2001, p. 130), “estamos diante de um processo e não somente de uma apresentação dos eventos da morte, ressurreição de Jesus”. Dessa forma, é necessário ter presente toda a vida de Jesus, e não somente o desfecho do sacrifício da cruz. Em perfeita sintonia com essa forma de pensar está a afirmação de Cambier (1968, p. 168),

²⁴⁰ Segundo Susin (2012, p. 163-4), é importante reconhecer que as Igrejas neopentecostais com um caráter fortemente arrecadatário e mercantil não inventaram a partir do nada seus sistemas em que o dinheiro se tornou descaradamente um sacramento, um sinal eficaz da graça, da troca de bens, enfim, de mercado que, nessas Igrejas e movimentos, volta à sua fonte sacra no final de um período em crise de confiança da salvação através da economia.

esta situação celeste de Jesus – nós diríamos sua ascensão – recebe aqui a mesma importância que a morte e a ressurreição de Cristo em S. Paulo. Vê-se facilmente todo o proveito que nosso autor podia tirar do mistério da ascensão para nos apresentar a Cristo.

Buscaremos ao longo de Hebreus as principais passagens que nos ajudarão a interpretar este processo que compreende vida, morte, ressurreição e ascensão de Jesus. Nesse sentido, está a advertência do autor de Hebreus em 6,1-3 convidando a comunidade destinatária do texto a voltar-se para uma doutrina adulta e mais sólida, deixando de lado o que é elementar na fé:

por isso, deixando de lado o ensinamento elementar sobre Cristo, elevemos-nos à perfeição adulta, sem ter que voltar aos artigos fundamentais: o arrependimento das obras mortas e a fé em Deus, a doutrina sobre os batismos e a imposição das mãos, a ressurreição dos mortos e o julgamento eterno. É isto o que faremos, se a tanto Deus nos ajudar.

A partir dessa passagem podemos ver que a ressurreição era um assunto tido como doutrina dada, isto é, ela fazia parte dos ensinamentos elementares sobre Cristo e a fé cristã. Assim, devemos ter presente que, para o autor da Carta, os cristãos já conheciam bem sobre o conteúdo ou a experiência de profissão de fé na ressurreição do Senhor. Hebreus 3,1 e Hb 4,14 apresentam Jesus, sumo sacerdote, como objeto da confissão cristã. Adriano Filho (2001, p. 125) diz que “Hebreus usa a palavra ‘confissão’ em sentido técnico e seu uso aqui está firmemente ancorado na tradição da comunidade cristã e envolve o reconhecimento de Jesus como o filho de Deus”. Nesse sentido de profissão de fé,

o que deve ser *reconhecido* é Jesus, o Grande Sumo Sacerdote no santuário celestial, como o *‘bem salvífico* mais excelente da comunidade’. O *compromisso* assumido com isto é: não desprezar uma tão grande salvação (2,3), mas fazer o que corresponde à vontade de Deus (13,21) (GRÄSSER, 1990, p. 250).

Com base em Hb 6,3 podemos perceber que o autor de Hebreus elenca ainda seis artigos de uma doutrina fundamental:²⁴¹ a) o arrependimento das obras mortas; b) a fé em Deus; c) a doutrina sobre os batismos; d) a imposição das mãos; e) a ressurreição dos mortos; e f) o julgamento eterno. Ele situa a ressurreição em quinto lugar, entre a doutrina da imposição das mãos e o julgamento eterno. E afirma que estes artigos fazem parte de um ensino elementar, isto é, que a ressurreição fosse conhecida dos destinatários. Por isso, ele vai insistir em expor algum conteúdo que

²⁴¹ Sobre as doutrinas fundamentais tratadas em Hebreus, Ballarini (1969, p. 245) situa as seguintes: “pecado, redenção em virtude do sangue de Cristo, Ressurreição e Ascensão ao céu, graças, sacramentos etc., cuja presença não pode surpreender em nenhum escrito do NT; e se é o caso de temas verdadeiramente característicos de Hebreus”.

julgue novo ou necessário esclarecer para seus leitores, que é a exortação para a perseverança na profissão de fé.

Além da passagem supracitada encontramos outras ao longo de Hebreus em que percebemos alusões à ressurreição. Logo no início do texto (Hb 1,8), quando o autor vai descrever a pessoa do Filho,²⁴² isto é, a pessoa de Jesus: “Ao Filho, porém, diz: O teu trono, ó Deus, é para os séculos dos séculos; o cetro da retidão é o cetro de sua realeza”. A referência ao Sl 2,7, “eu hoje te gerei”, que aparece

em 1,5 no contexto da entronização do Filho, é melhor entendida como uma referência à manifestação da filiação de Cristo na inauguração de seu governo celestial como Filho, através de sua ressurreição e ascensão [...] este evento inaugura uma nova situação para Cristo, em virtude de sua encarnação e sacrifício: é agora como o homem triunfante do Salmo 8 e rei-sacerdote messiânico do Salmo 110 que ele ‘senta à direita da majestade nas alturas’ (ADRIANO FILHO, 2001, p. 128-9).

A expressão dita ao Filho, isto é, a Jesus, em primeiro lugar o equipara à pessoa de Deus Pai “o teu trono ó Deus”, em segundo atribui-lhe a eternidade por meio de seu trono que é eterno. Assim, “como sempre em Hb, afirma que o Filho celestialmente exaltado é aquele que comprovou a fraternidade terrestremente (2,17s; 4,15). Isto garante o auxílio sempre eficaz (2,18) no tempo oportuno (4,16)” (GRÄSSER, 1990, p. 244). Sobre a questão da filiação divina de Jesus, Adriano Filho (2001, p.125) sustenta que: “a forma de filiação divina (4,14; 6,6; 10,19) é frequentemente atestada como o conteúdo da confissão batismal ou possivelmente de uma liturgia de louvor aos vários títulos de Cristo (3,1; 4,14-16)”.

Na sequência, Hb 1,9.10.12.13 também trazem um conteúdo que merece uma análise. Em Hb 1,9 ele escreve: “Amaste a justiça e odiaste a iniquidade, por isso, ó Deus, te ungiu o teu Deus com o óleo da alegria como a nenhum dos teus companheiros”. Novamente aqui aparece a expressão “ó Deus” se referindo a Jesus (FEITOSA, 2012, p. 145). Em Hb 1,10 lemos: “És tu, Senhor, que nas origens fundaste a terra; e os céus são obras de tuas mãos”. E ainda em Hb 1,12 traz a passagem: “e a todos enrolarás com um manto, e serão mudados como vestimenta. Tu, porém, és sempre o mesmo, e os teus anos jamais terão fim”. Concluindo a apresentação de Jesus em Hb 1,13, o autor afirma: “A qual dos anjos disse ele

²⁴² Adriano Filho (2001, p.125) também afirma que “Hebreus apresenta a pessoa e a obra de Jesus com a linguagem de sacerdócio e sacrifício, mas a convicção subjacente a seu pensamento é que ‘Jesus é o filho de Deus’ (1,1;3,2-6; 4,14-16). Embora seja este o conteúdo da confissão da comunidade à qual os destinatários estão comprometidos, a preocupação de Hebreus não é como a situação original na qual ela foi expressa, como, por exemplo, no batismo ou no culto, mas com a necessidade dos destinatários de manter a fé expressa na confissão que eles aceitaram a têm abertamente declarado”.

jamais: Senta-te à minha direita, até que reduza teus inimigos a escabelo dos teus pés?”. As afirmações enfáticas desses versículos iniciais têm por objetivo preparar o leitor ou leitora para a argumentação que virá a seguir, por exemplo: em Hb 2,10 Jesus é tratado como autor de todas as coisas e como causa de salvação de muitos filhos: “Convinha, de fato, que aquele por quem e para quem todas as coisas existem, querendo conduzir muitos filhos à glória, levasse à perfeição, por meio de sofrimentos, o Iniciador da salvação deles”. Sobre essa passagem, Loader (1981, p. 40) assegura que ela “significaria: foi adequado que Deus consagrasse Jesus sacerdote, por meio ou depois de seu sofrimento, para que ele, como sumo sacerdote, teria compaixão conosco”. Ainda no versículo seguinte, Hb 2,11: “Pois tanto o Santificador quanto os santificados, todos, descendem de um só; razão por que não se envergonha de os chamar irmãos” (FEITOSA, 2012). Nas duas passagens acima [Hb 2,10.11], percebemos que o tratamento dispensado a Jesus, de Salvador e Santificador de seus irmãos, é em função de sua ressurreição. Ele pode salvar e santificar porque Ele mesmo foi salvo e santificado, constituído Senhor da vida. Porém não podemos esquecer que o autor está tratando não mais do Jesus histórico, mas do Cristo da fé, isto é, de Jesus ressuscitado, pois seu texto é uma releitura do evento do Gólgota.

A fim de comprovar nossa tese, essa pesquisa centra-se de forma especial em Hb 4,14 que afirma: “Tendo, portanto, um grande sumo sacerdote que penetrou os céus, Jesus, o Filho de Deus, conservemos a profissão de fé”. Como veremos no subitem da análise teológica do termo “penetrar” (*diérchomai*), sustentaremos que essa expressão é simbólica para dizer que Jesus penetrou os céus porque foi ressuscitado dos mortos pela ação de Deus Pai. Grässer (1990, p. 244) sustenta que:

o *dielelythota* indica que o autor se move em sua reinterpretação da profissão no esquema imagético da cristologia da humilhação/exaltação de Fl 2,6-11, que ele interpreta de tal modo que ‘a validade eterna do sacrifício oferecido uma vez por todas na cruz’ encontra sua forma válida: Jesus é o grande sumo sacerdote que ministra no céu em nosso favor.²⁴³

²⁴³ Comentando sobre a linguagem da exaltação, Sobrino (2000, p. 37) escreve que “a linguagem da exaltação tem a vantagem de recordar algo específico do Deus Bíblico: subverter a realidade, abaixar o poderoso, exaltar o oprimido e a vítima. ‘Humilhou-se a si mesmo e se fez obediente até a morte e morte de cruz, por isso Deus o exaltou’ (Fl 2,8s; cf. At 2,22-36; como atitude mais universal, cf. Lc 1,52: o Magnificat; 6,20-26: as bem-aventuranças e mal-aventurança)”.

A ação ministerial que o sumo sacerdote Jesus²⁴⁴ exerce no céu é possível graças à sua ressurreição e elevação para à direita de Deus Pai (Hb 8,1). Como ressuscitado, ele entra com o seu corpo glorioso no santuário celeste a fim de exercer o ofício de sumo sacerdote em favor dos fracos e pecadores. Hebreus “não fala de um sacerdócio geral em oposição ao sacerdócio antigo, mas do sacerdócio de Jesus, que nos possibilita o acesso a Deus. Assim, *teleiôsis* é o resultado de seu sacerdócio” (LOADER, 1981, p. 41). Adriano Filho (2001, p. 125) sustenta que “a grandeza de Jesus como sumo sacerdote consiste em seu acesso a Deus não através do véu material, mas foi através dos mais altos céus que ele entrou no próprio trono de Deus devido a seu próprio sacrifício (6,19-20 e 9,11-14.23-24)”. Nesta ótica, Ratzinger (2011, p. 208) sustenta que: “uma coisa aparecia clara desde o início: com a cruz de Cristo, os antigos sacrifícios do templo estavam definitivamente superados. Qualquer coisa de novo acontecera”. Também como indica Grässer (1990, p. 245):

o dielelythota tous ouranous, em relação à atuação dele [Jesus] no grande dia da expiação de Lv 16: assim como ali o sumo sacerdote passa pelo ‘pré-templo’, assim Jesus passa pelos *ouranoi* para chegar ao Santíssimo (9,11s; cf. 6,19s; 8,1; 10,12).

Como sumo sacerdote do santuário celestial Jesus tem agora como função principal ‘oferecer dons e sacrifícios pelo pecado’, de seus irmãos(as), pois é isto que caracteriza a função expiatória realizada pelo sumo sacerdote. Logo, “a afirmação que o sumo sacerdócio ‘no que respeita às suas relações com Deus’ relembra 2,27, já que envolve fazer expiação pelos pecados do povo. A essência da função mediadora do sumo sacerdote é seu trabalho de expiação” (ADRIANO FILHO, 2001, p. 127). O sacrifício de Jesus na cruz superou as tentativas em vão de sacrifícios de animais como meio de expiação de pecados. Segundo Ratzinger (2011, p. 208):

na cruz de Jesus verificou-se aquilo que nos sacrifícios de animais tinha sido tentado em vão: o mundo obtivera a expiação. O “Cordeiro de Deus” carregara sobre Si o pecado do mundo e tinha-o tirado fora. A relação de Deus com o mundo – relação transtornada por causa da culpa dos homens – fora renovada. Realizara-se a reconciliação.

²⁴⁴ Comparando a forma da ordenação sacerdotal no AT e NT, Grässer (1990, p. 248) afirma que: “enquanto o rito veterotestamentário da ordenação sacerdotal visa a separação dos seres humanos (Êx 29; Lv 8s), o neotestamentário visa a comunhão perfeita no sangue e no destino (Hb 2,9-18; 4,15s). Ali, o cargo sumo-sacerdotal está cercado de dignidade e poder (poder político, p. ex., 2Mc 4), aqui, de extrema humilhação, sofrimento e morte (5,7-9). Ali, o sumo sacerdote celebra o evento do sacrifício de expiação (Lv 16), aqui, ele *mesmo o é* (7,27)”.

Hebreus 7,24 aborda novamente sobre a eternidade de Jesus e ao mesmo tempo da imutabilidade de seu sacerdócio: “Ele, porém, visto que permanece para a eternidade, possui sacerdócio imutável”.²⁴⁵ A temática da eternidade já havia sido descrita na parte introdutória de Hebreus, quando o autor apresentou a pessoa do Filho, porém agora ele acrescenta a questão sacerdotal, que é superior ao sacerdócio de Aarão e a descreve como imutável. Em 7, 25: “Por isso é capaz de salvar totalmente aqueles que, por meio dele, se aproximam de Deus, visto que ele vive para sempre para interceder por eles”. E acrescenta no versículo 26: “Tal é precisamente o sumo sacerdote que nos convinha: santo, inocente, imaculado, separado dos pecadores, elevado mais alto do que os céus”. Nesse conjunto de versículos observamos que o desdobramento de Jesus em favor dos irmãos/ãs está em função de seu sacerdócio que é perfeito, santo e imutável, por isso mesmo o Senhor ressuscitado foi elevado ao mais alto dos céus. Aliás, Hb 2,11-12 tem uma linguagem muito fraterna: “pois tanto o Santificador quanto os santificados, todos, descendem de um só, razão por que não se envergonha de os chamar *irmãos*, dizendo: *anunciarei o teu nome a meus irmãos*”. Nesse caso, a relação de Cristo, sumo sacerdote, com seus irmãos fica bem evidenciada. Conforme afirma Grässer (1990, p. 245), “o *dierchesthai tous ouranous, passar pelos céus*, refere-se ao evento da ascensão, que em Hb é aproximado de modo extremo da cruz, e até mesmo é *idêntico* com a morte sacrificial”.

O próprio autor afirma em Hb 8,1 que “o tema mais importante da nossa exposição é este: temos tal sacerdote que se assentou à direita do trono da Majestade nos céus”. Nessa passagem percebemos que é o sumo sacerdote mencionado em Hb 4,14 que penetrou os céus que agora está sentado à direita, junto ao trono da Majestade: Deus. Grässer (1990, p. 251-2), escrevendo sobre a capacidade de Jesus como sumo sacerdote de compadecer-se dos que estão desamparados, afirma que:

o Grande Sumo Sacerdote é literalmente um auxiliador nato, já que o caráter idêntico de sua experiência de tentação o capacita para o *sympathesai*, como já explicitou 2,18. Portanto, uma falta de expectativa em relação àquele que foi exaltado para o alto é totalmente inadequada. Como poderia aquele que sofreu, ele mesmo, jamais se esquecer da compaixão?! A exaltação não rompe a comunhão de solidariedade do Filho que sofreu

²⁴⁵ Grässer (1990, p. 248) assegura que: “também a pergunta *desde quando* Cristo ocupa o cargo sumo-sacerdotal é respondida controversamente: desde tempos eternos (portanto, antes da encarnação), desde a cruz, desde sua entrada no santuário celestial? Em relação à situação aporética do texto, a resposta tem que permanecer ambivalente. Por um lado, Jesus já *era* sumo sacerdote, por outro lado, ele se *torna* sumo sacerdote com sua exaltação”.

com os filhos que sofrem; ela o eleva para o plano da validade soteriológico-escatológica. Pois ela eleva o Filho ao trono da *graça*, o único (trono) do qual pode descer auxílio para aqueles que, de outra forma, estão desamparados.²⁴⁶

Em Hb 8,12 o autor retoma a profecia de Jeremias 31,34 e temos a seguinte passagem: “Porque terei misericórdia das suas faltas, e não me lembrarei mais dos seus pecados”. Aqui o autor descreve a ação misericordiosa do sumo sacerdote que, uma vez ressuscitado e sentado à direita de sua Majestade, Deus, será misericordioso (ADRIANO FILHO, 2001, p. 151; MAZZAROLO, 2011, p. 128). A frase “não me lembrarei de seus pecados” equivale a afirmar: “perdoarei seus pecados”. Suas faltas não serão levadas em conta no julgamento. A razão dessa misericórdia é, segundo Grässer (1990, p. 246), a plenificação do Filho na eternidade, isto é, no santuário celeste:

aqui há um *filho* que é plenificado na eternidade (7,28b) e tira para sempre os pecados através de seu autossacrifício (10,12-14). Olhando para esta obra salvífica, que a comunidade deve reconhecer e preservar em sua grandeza, Jesus é chamado de *grande* sumo sacerdote.

O Filho de Deus ressuscitado que penetrou os céus (Hb 4,14) é novamente descrito em Hb 9,24, que tem o poder de entrar diretamente no céu: “Cristo não entrou num santuário feito por mãos humanas, réplica do verdadeiro, e sim no próprio céu, a fim de comparecer, agora, diante da face de Deus a nosso favor”. Com base nessa passagem, Grässer (1990, p. 246) sustenta que:

ao passar pelos céus como tal compete uma importância salvífica, ele se torna até mesmo o ‘verdadeiro evento salvífico’. Em dois aspectos: com sua viagem celestial, o Líder (Autor) e Precursor (6,20) abre o caminho para os que o seguem (2,10; 10.19s); além disso, ela é o ato em que o sumo sacerdote celestial assume seu cargo (8,1s) e agora entra no verdadeiro santuário *no céu mesmo* (9,24), a tenda maior, mais perfeita, não feita por mãos (9,11), para realizar ali o culto eterno, de modo que se pode falar com razão do *hypseloteros tw n ouranwn genomenos* (7,26).

Hebreus 10,21 exorta que “Temos um sacerdote eminente constituído sobre a casa de Deus”. Sua ação sacerdotal não foi realizada no Templo de Jerusalém, cópia do santuário celestial, mas no próprio santuário celestial (Hb 9,24). Ballarini (1969, p. 236) afirma que “o Apóstolo [autor de Hebreus] começa por demonstrar a superioridade do santuário, no qual Cristo exerce as suas funções sacerdotais, e da nova aliança, da qual é mediador (8,1-13)”. Nesse sentido, Hb 12,2 apresenta Jesus como quem poderíamos chamá-lo de ‘líder e aperfeiçoador da fé’. Assim, MacRae

²⁴⁶ Veja ainda sobre este assunto em Kistemaker (2003, p. 180-3); Vanhoye (2006, p. 197) e Mazzarolo (2011, p. 87).

(1999, p. 318) assegura que: “Cristo é não só o sumo sacerdote cujo sacrifício finalmente alcança a salvação, mas também o modelo supremo da fé que possibilita aos seguidores manter a esperança nas promessas de Deus”. Portanto, a função de sumo sacerdote foi exercida já neste santuário celestial; sua missão agora é ser intercessor ou defensor dos irmãos pecadores, das pessoas fracas. Grässer (1990, p. 244) escreve que:

quem convoca para conservar a profissão deve ter razões para isto. Elas residem na fraqueza de fé da comunidade. Para superá-la, Hb investe numa interpretação esforçada e exigente (5,11–6,20) justamente da homologia da comunidade. Ela é citada com *ho hyios tou theou* e situativamente explicitada com *archiereus megas*.²⁴⁷

Na longa narrativa de Hb 11 é possível entender “a fé como disponibilidade, confiança ativa em Deus. Vitoriosa nos conflitos da vida, fez-se fidelidade (Hb 2,1; 2,13), sendo perseverante, mantendo a confiança também na hora do sofrimento e da dor” (LAGNI,1999, p. 55). Em Hb 12,2 o autor faz uma admoestação muito importante: “com os olhos fixos naquele que é o iniciador e consumidor da fé, Jesus, que, em vez da alegria que lhe foi proposta, sofreu a cruz, desprezando a vergonha, e se assentou à direita do trono de Deus”. Grässer (1990, p. 260-1) garante que ao aproximar-se do trono da graça o que “a comunidade encontrará no trono da graça não é a condenação do juízo, mas a misericórdia que perdoa pecados”.²⁴⁸ Os fiéis podem aproximar-se buscando e alcançando junto do trono da graça o dom da salvação, pois “a aproximação em esperança certa corresponde à *eisodos* de 10,19, que é antecipada no *proserchesthai* litúrgico da comunidade. Ela é dom salvífico escatológico de Deus, ‘o verdadeiro distintivo da existência cristã” (GRÄSSER, 1990, p. 260-1).²⁴⁹ As pessoas que decidirem aproximar-se do trono da graça devem fazer isso com a certeza de que o trono não está vazio, que elas encontrarão realmente auxílio junto a Deus que se comprova misericordioso em Cristo, sumo sacerdote do santuário celestial.

Por último, em Hb 13,20, temos a afirmação: “O Deus da paz, que fez subir dentre os mortos aquele que se tornou, pelo sangue de uma aliança eterna, o

²⁴⁷ Veja também Mazzarolo (2011, p. 107).

²⁴⁸ Sobre esse assunto, consulte Kistemaker (2003, p. 249) e Mazzarolo (2011, p. 109).

²⁴⁹ Também Adriano Filho (2001, p. 163) afirma que: “o aproximar-se de Deus, entretanto, é expresso no culto da comunidade cristã (12,22-24). O encontro inicial com Cristo descreve essencialmente um ato de fé e compromisso pessoal, e Hebreus convida a comunidade a dar continuidade a este relacionamento”.

grande Pastor das ovelhas, nosso Senhor Jesus”. Comentando Hb 13,20, Loader (1981, p. 51) afirma que

a expressão *anagagwn ek nekrown* não precisa significar mais do que: aquilo que morreu foi tornado vivo por Deus. Portanto, a partir dessa expressão em si não se pode deduzir que o autor teria pensado numa ressurreição do corpo. Claro, porém, é sua constatação: Deus ‘fez’ Jesus ‘subir’ dos mortos.

Nossa forma de compreensão da ressurreição difere dessa tendência que exclui necessariamente a ressurreição do corpo. Não vemos sentido em dizer que Deus fez subir aquilo que morreu, sem que o corpo de Jesus, que jazia no túmulo, também não tivesse tornado vivo, isto é, ressuscitado, conforme declaram 1Cor 15 e o Credo Apostólico. Portanto, conforme Hb 13,20 a ressurreição do Senhor é resultado do querer e da benévola ação de Deus. Deus para ressuscitar Jesus desceu ao *Sheol* “e adentrou o país da morte, onde tudo é escuridão, silêncio e solidão. Ali jazem os mortos cobertos de pó, adormecidos no sono da morte. Dentre eles, Deus ‘despertou’ Jesus, o crucificado, o pôs de pé e o ‘levantou’ para a vida” (PAGOLA, 2010, p. 491).²⁵⁰ Dessa forma, foi por iniciativa do Pai que o Filho foi ressuscitado. Deus o despertou do sono da morte e o fez subir não só para a vida, mas também para a exaltação no santuário celestial.

Loader (1981, p. 51) faz uma comparação entre a saída de Jesus do âmbito da morte e o êxodo do Egito. “Para o judaísmo foi um lugar comum que o Egito servia de metáfora para o Mal e o âmbito da morte. Por isso, esse texto [Is 63,11] podia ser aplicado ao ‘fazer sair’ (conduzir para fora) Jesus do âmbito da morte”. Essa imagem do “êxodo se refere aos cristãos e significa o mesmo como numa referência a Jesus. Portanto, trata-se da entrada na terra prometida, na *katapausis*, no mundo celestial, na cidade celestial etc (3,7-4,13; 11; 12,18-28)” (LOADER, 1981, p. 52).

No ritual do batismo cristão católico, há um simbolismo que evoca a travessia do mar vermelho como saída da servidão para a liberdade. É nesse sentido que está a interpretação de Loader sobre a ressurreição de Jesus a partir do êxodo do Egito. Assim como os hebreus saíram da servidão do pecado e da morte no reino do Faraó, o Filho de Deus deixa o país da morte (*Sheol*) para entrar definitivamente no reino da vida. Também Theissen (2009, p. 73) afirma que: “Deus despertou Jesus

²⁵⁰ Pagola (2010, p. 491) continua afirmando que: “é ele quem despertou e se levantou da morte, mas, na verdade, tudo se deve a Deus. Se ele está desperto é porque Deus o despertou, se está de pé é porque Deus o levantou, se está cheio de vida é porque Deus lhe infundiu a sua. Na origem sempre subjaz a atuação amorosa de Deus, seu Pai”.

entre os mortos e fez participar de sua realeza. Ele foi encarregado de implantar o reinado de Deus”. Por isso Jesus não participou do pecado,²⁵¹ mesmo sendo tentado, como nós somos, e tivesse sido exposto a situações de tentações; porém sua opção foi a de não pecar. Nesse sentido, ele progrediu na perfeição e tornou-se capaz de salvar os que Nele creem.

3.2.1 O Sumo Sacerdote é o Ressurreto

Só a experiência de sofrimento não foi suficiente para Jesus ter se tornado o redentor de seus(as) irmãos(as), mas sim a perseverança neste sofrimento sua obediência até a morte na cruz foi o que tornou isso possível. Assim, a

mesma experiência de sofrimento ainda não faz um redentor dos que sofrem, mas a perseverança obediente nela leva a ser o Filho *plenificado* e, com isso, a ser o autor (causador) da salvação eterna (5,9). Capacidade de compaixão como efeito de uma causa! Esta causa é a vantagem irrecuperável do Filho em relação aos filhos, ela é sua qualificação para ser o verdadeiro sumo sacerdote celestial. A causa é a experiência existencial do sofrimento, aguentada obedientemente até a cruz e na cruz (cf. Fl 2,6-8). Na cruz, Jesus aprendeu apreciar ‘o que custa não dizer Não à vontade incompreensível de Deus. Desde então, ele é o *homme éprouvé*, o ser humano *provado, comprovado*, que conhece nossas fraquezas desde o lado de dentro *de l'intérieur*, não desde o alto’ (GRÄSSER, 1990, p. 256-7).

Passaremos agora a uma análise da ressurreição do Senhor em Hebreus, mas em uma perspectiva da cruz, pois em Hb 12,2 o autor afirma que devemos caminhar “com os olhos fixos naquele que é o iniciador e consumidor da fé, Jesus, que, em vez da alegria que lhe foi proposta, sofreu a cruz, desprezando a vergonha, e se assentou à direita do trono de Deus”. Logo, é a partir da cruz de Jesus que devemos aprender a ver e viver o que a fé na ressurreição nos quer ensinar. Dessa forma, Grässer (1990, p. 264), fazendo uma leitura de Hebreus, afirma que este escrito

trata os cristãos do mesmo modo como *lambanontes*, receptores, como Rm 5,17. Aqui como ali se trata da *salvação* escatológica. Abandonar a profissão seria sua perda, preservá-la, seu ganho. No entanto, só pode ser conservada quando a pessoa aceita ser chamada para ‘a cruz de Jesus como o trono da graça para todos que estão em tentação’.

É necessário ressaltar o processo que o Filho de Deus precisou percorrer para salvar a humanidade. Encarnou-se no seio de Maria, viveu uma vida humana, com todos os seus limites, menos o pecado, na pessoa de Jesus de Nazaré, morreu

²⁵¹ Sobre o conceito de pecado veja Drewermann (1993, p. 661-5).

pregado em uma cruz. Portanto, sua encarnação, sua vida e sua paixão foram caminhos de rebaixamento. Assim, Grässer (1990, p. 253) assegura que:

o caminho de Cristo que leva para baixo é a razão que confere a essa realização da compaixão – que é seu efeito – uma dimensão verdadeiramente soteriológica: já que Jesus foi aquele que foi rebaixado abaixo dos anjos, que perseverou nos sofrimentos da morte (2,9), que se tornou em tudo igual aos irmãos (2,17), na tentação e no sofrimento (2,18; 4,15; 5,7s), ao sofrer a rejeição da parte dos pecadores (12,3) e na vergonha da cruz fora dos portões (12,2; 13,13), por isso, seu ato de realizar compaixão com nossas fraquezas é *misericórdia* e *graça*, é o *auxílio salvífico*. Seu comparecimento diante da face de Deus em favor de nós (9,24) é a realização escatológica do fato de ele não ter vergonha de nos chamar de irmãos (2,11). O *dynamenos sympathesai* é o *autor* da salvação eterna, que atua em nosso favor desde o céu (5,9).²⁵²

Conforme a citação de Grässer, depois de sua ascensão, Jesus possui uma força dinâmica a favor de seus irmãos e irmãs que dele aproximam para buscar socorro oportunamente. Essa força lhe foi dada por Deus, o Pai, que o constituiu sumo e eterno sacerdote do santuário celestial, graças ao caminho de rebaixamento que o Filho percorreu na terra. Loader (1981, p. 43) escreve que “o caminho de Jesus de volta para Deus, sua *teleiwsis*, passa pelo sofrimento. Portanto, aqui se confirma o resultado das passagens não cristológicas sobre *teleiwsis*. *Teleiwsis* significa aproximar-se da face de Deus”. Cambier (1968, p. 167) afirma o seguinte sobre este assunto:

de Cristo se diz ter penetrado no céu; tornando assim ‘perfeito’ [...], ele é daqui em diante, porque Filho de Deus e nosso sumo sacerdote, nosso ‘consumador’ [...] ele conduz atrás de si, até ao trono de Deus, todos que lhe permanecem fiéis pela fé.

Segundo Fiorenza (2004, p. 342), “como ele [Jesus] se tornou o perfeito unicamente porque foi tentado, assim também ela [a comunidade] chegará à perfeição somente se suportar vitoriosamente a provação que aflige e se prosseguir no seu caminho”.

Por outro lado, Grässer (1990, p. 264) garante que:

a morte de Jesus é a libertação de medo da morte e fugacidade escravadora (2,14s), deve e pode se conservar a profissão da esperança. Deixá-la seria pisotear o Filho (10,29). E porque sua cruz é *ambas as coisas*, ‘a saída para fora do acampamento e a passagem por todos os céus’, porque Jesus em sua sorte mantém unido o que se separa cada vez de novo na tentação da comunidade: a mais profunda vergonha e a mais

²⁵² Sobre a compaixão do sumo e eterno sacerdote Adriano Filho (2001, p. 126) garante que: “Cristo traz com ele daquela esfera exaltada uma genuína compaixão com a situação de seu povo, derivada de sua própria experiência terrena. A compaixão de Cristo, o sumo sacerdote exaltado, não é simplesmente uma compaixão que não leva em conta o sofrimento humano, mas o sentimento de alguém que o enfrentou e o assumiu inteiramente (4,14-16; 5,7-8)”.

alta glória, humilhação e exaltação, por isso *unicamente Ele* é o auxiliador salvador que nunca chega atrasado.

Jesus se entrega completamente ao projeto de salvação sem reservas ou limites, sua “doação na fé ao Pai encontra sua plenitude e culminância na cruz. A fidelidade de Jesus até o fim revela sua origem de Deus” (LAGNI,1999, p. 49). Nesse sentido podemos retomar Hb 12,2 quando o autor escreve que Jesus, ao invés “da alegria que lhe foi proposta, sofreu a cruz, desprezando a vergonha, e se assentou à direita do trono de Deus”. Essa informação do sofrimento na cruz nos abre uma possibilidade de reflexão juntamente com alguns autores que abordam a ressurreição numa perspectiva da cruz. Na morte de Jesus “dá-se a aniquilação do homem pecador para surgir na ressurreição a verdadeira e absoluta criação nova. Na cruz, destrói-se e vence-se a morte” (LIBÂNIO; BINGEMER, 1994, p. 189). Também Ratzinger (2011, p. 191) afirma que “torna-se evidente que o período do antigo templo e dos seus sacrifícios terminou; no lugar dos símbolos e dos ritos que remetiam para o futuro, temos agora a própria realidade: Jesus crucificado que nos reconcilia a todos com o Pai”. E ainda a afirmação de Sobrino (2000, p. 41) sustenta que

a ressurreição não é outra coisa se não ‘o significado da cruz’ e aceitar a ressurreição de Jesus é acreditar que a cruz foi um acontecimento salvífico. A cruz revela a existência humana como existência pecadora, mas ao mesmo tempo como acolhida por Deus.

Grässer (1990, p. 245), fazendo uma leitura da Sexta Feira da Paixão do Senhor,²⁵³ sustenta que: “a Sexta-Feira Santa e a Ascensão formam juntas o grande dia da reconciliação do cristianismo. Aqui não se trata da ideia de que a ascensão conclui o *intermezzo* da encarnação (1,3; 2,9) ou que ela faz Jesus alcançar ainda um lugar *fora* dos ‘céus’”, mas já o insere diretamente no santuário celestial. Também Forte (2003, p. 65), ao fazer uma análise do evento da crucifixão de Jesus na Sexta-Feira de sua Paixão, afirma que:

a partir daquela Sexta-Feira Santa sabemos que a história dos sofrimentos humanos é também a história do Deus cristão: Ele está presente na história, sofrendo com o ser humano e contagiando-o com o valor imenso do sofrimento oferecido por amor. É este o Deus que dá sentido ao sofrimento oferecido do mundo, porque o assumiu a tal ponto que faz dele o próprio sofrimento de amor.

²⁵³ A expressão Sexta-feira Santa ou da Paixão passou a ser usada para ressaltar o dia da crucifixão de Jesus, porém, antes do cristianismo, aquela sexta-feira era um dia comum, apenas antecedia o sábado da Páscoa Judaica.

O sofrimento de Jesus é também um sofrimento de Deus que age na história humana junto com o ser humano para dar-lhe um sentido a partir do sofrimento, pois a existência do sofrimento na vida das pessoas deve ser libertada e libertadora, assim como a cruz alcançou esse poder, uma vez que o Crucificado tornou-se o Ressuscitado.

Assim como ele resistiu na cruz à violência da tentação, na qual o pecado se aproxima de nós sob múltiplas formas, assim ele faz até hoje em cumprimento do dever de seu cargo de sumo sacerdote celestial. Agora, ele já não o faz como o humilhado, mas como o exaltado, já não para si, mas para nós, já não como o que aprendeu obediência através do sofrimento, mas como o sumo sacerdote que sofre junto (que tem com-paixão) (GRÄSSER, 1990, p. 257).

Todos os acontecimentos vividos por Jesus em torno de sua paixão foram vivenciados por Ele porque “aprendeu a obediência por meio do sofrimento não só para realizar o aspecto sacrificial de seu ministério sacerdotal, mas também para capacitá-lo a administrar os benefícios de seu ministério com compaixão” (ADRIANO FILHO, 2001, p. 131). A entrega do espírito que o Filho, nos braços da cruz, faz ao Pai é um gesto de plena comunhão trinitária. Assim, afirma Forte (2003, p. 65): “o Crucificado entrega ao Pai na hora da cruz o Espírito que o Pai lhe havia dado, e que lhe será dado em plenitude no dia da Ressurreição”. A teologia apresentada aqui por Forte tem um cunho trinitário muito próprio e profundo. Ele nos apresenta, dessa forma, uma espécie de solidariedade da Trindade no momento ápice do sofrimento do Filho. Por ocasião de sua paixão, na “Sexta-Feira Santa, dia da entrega que o Filho faz de si mesmo ao Pai e que o Pai faz do Filho à morte pelos pecadores, é o dia em que o Espírito é entregue pelo Filho a seu Pai, para que o Crucificado fique abandonado, longe de Deus” (FORTE, 2003, p. 65). Completando essa reflexão em torno da crucifixão e morte de Jesus, Pagola (2010, p. 516) afirma que, “enquanto Jesus agonizava, Deus estava com ele, sustentando-o com seu amor fiel, sofrendo com ele e nele, identificado totalmente com ele, como se pôde ver agora na ressurreição”.²⁵⁴

O distanciamento do espírito, entregue novamente ao Pai pelo Filho, constitui uma espécie de devolução do espírito, recebido pelo Filho, a fim de que Jesus pudesse padecer a morte, ir à mansão dos mortos e ser ressuscitado pelo Pai, que lhe devolve o Espírito de Vida. No entanto, Hb 5,7 relembra as dores e os

²⁵⁴ Pagola (2010, p. 516) acrescenta que, “na crucificação, Pai e Filho estão unidos, não buscando sangue e destruição, mas enfrentando o mal até as últimas consequências”.

sofrimentos de Jesus para fazer a vontade do Pai. Ao sentir o medo da morte que é comum ao ser humano, Jesus sentiu também “o sofrimento e o medo particular da morte como lugar de expulsão e abandono de Deus” (ADRIANO FILHO, 2001, p. 130). Esse medo é expresso no pedido feito a Deus Pai em Mt 26,39; Mc 14,36; Lc 22,42: “Pai se é possível, afasta de mim este cálice”. Esse pedido revela que o sentimento de estar sendo abandonado por Deus levou-no à tentação de desviar-se do enfrentamento da morte. Superada essa fase de fraqueza e debilidade, ele retoma a confiança no Pai e reafirma o propósito de sua missão: “contudo, não seja como eu quero, mas como tu queres” (Mc 14,36). Jesus, porém, com reverente temor e confiança, “ submeteu-se à vontade do Pai e sua oração foi ouvida e respondida na morte, ressurreição e ascensão-entronização que seguiram” (ADRIANO FILHO, 2001, p. 130).

O período transcorrido desde a morte e o sepultamento do Filho são três dias, de acordo com os relatos evangélicos. Packer (1992, p. 121) garante que uma leitura atenta do Novo Testamento

parece sugerir que os santos do Antigo Testamento de fato estavam aguardando, até que o próprio Cristo entrasse no *Sheol* (a ‘descida ao inferno’, do Credo; cf. At 2.27ss.), antes que a sua comunhão com Deus na Sião celestial se tornasse completa e perfeita como é agora (cf. Hb 11.40 com 12.18-23).²⁵⁵

A Primeira Carta de Pedro (1Pd 3,18-22) descreve a descida de Jesus ao *Hades* para libertar os cativos que lá se encontravam. Uma vez “ressuscitado pela ação de Deus, Jesus Cristo subiu ao céu, está à direita de Deus e os anjos, as Dominações e as Potestades são submissas a ele” (1Pd 3,22). Também Guthrie (1992, p. 193) afirma que “a ligação entre *Hades* e corrupção é importante quando aplicada a Cristo, visto que é impossível atribuir-lhe corrupção e, portanto, o *Hades* não tem relevância para ele”,²⁵⁶ isto é, Jesus é constituído autor da Vida, pois nem mesmo a mansão dos mortos pôde prendê-lo. Ao receber o Espírito vivificador dado por Deus Pai, Cristo foi estabelecido Senhor da morte e da região dos mortos, pois pôde entrar e sair libertando os que lá se encontravam, ou seja, abrindo a possibilidade para que seus irmãos e irmãs também ressuscitem.

²⁵⁵ Le Goff (1995, p. 38) afirma que na literatura grega existem testemunhos de descida de personagens famosos ao inferno: “somente através do tema da descida aos infernos é que a Antiguidade grega e romana trouxe alguma coisa às imagens cristãs do além. Este tema – que encontraremos com Cristo – é frequente na Antiguidade grega: Orfeu, Pólux, Teseu e Hércules desceram à morada das trevas”.

²⁵⁶ Veja ainda sobre este assunto em Richter Reimer (2000b).

A descida ao *Hades* foi possível graças à devolução/entrega do Espírito que o Filho faz ao Pai, possibilitando, assim, sua morte plena. Dessa forma, assegura Forte (2003, p. 66) que:

sem a entrega do Espírito, a cruz não se mostraria em toda a sua profundidade de acontecimento trinitário e salvífico: se o Espírito não se deixasse entregar no silêncio da morte, com todo o abandono que esta implica, a hora das trevas poderia ser equivocada como a de uma obscura morte de Deus, do incompreensível extinguir-se do Absoluto, e não poderia ser entendida, tal qual é, como o ato que se desenrola em Deus, o evento da história do amor do Deus imortal, pelo qual o Filho entra no mais profundo da alteridade do Pai em obediência a Ele, ali onde encontra os pecadores.²⁵⁷

É pela crucifixão do Filho, que, segundo Forte (2003, p. 66), “a história do Filho, do Pai e do Espírito, a cruz é história trinitária de Deus: a Trindade assume o exílio do mundo submetido ao pecado para que o exílio entre na Páscoa na pátria da comunhão trinitária”. A cruz de Jesus “remete deste modo à Páscoa: a hora do hiato remete àquela da reconciliação, o império da morte ao triunfo da vida!” (FORTE, 2003, p. 67). A cruz assume também uma dimensão absolutamente diferente da que vinha sendo compreendida, isto é, como instrumento de maldição, e de condenação, como meio de tortura e assassinato.²⁵⁸ Ela passa a ser local de esperança, salvação e vida, pois foi nela, no momento de sua passagem da vida para a morte, que o Senhor entregou seu Espírito ao Pai. Escrevendo sobre a salvação, Grässer (1990, p. 257-8) afirma que:

o teólogo do povo de Deus a caminho não vê nenhuma possibilidade de discutir a questão da salvação de modo individual. Para ele, a vida cristã realiza-se somente na comunidade. Em termos materiais, o *proserchesthai*, o *aproximar-se* do trono da graça (cf. 7,25; 10,1.22; 11,6) corresponde ao *exerchesthai*, o *sair* do acampamento (13,13). Portanto, aproxima-se da ‘cadeira da graça’ [...], da *kapporet* cristã quem vai para onde ele sofreu: para debaixo da cruz. Unicamente aqui, *extra nos*, não por nós mesmos, não dentro do portão e do acampamento deste mundo, poderemos dominar nossa fraqueza, nossa tendência para a renegação.²⁵⁹

²⁵⁷ Libânio e Bingemer (1994, p.189) dão uma importante contribuição nesta linha de pensamento: “o ponto de identidade entre a cruz e a ressurreição está todo do lado de Deus. Não há um princípio de imortalidade em Jesus; pois, do contrário, não teria morrido totalmente. Assim a morte de Jesus revela-nos a impotência, o fracasso, a fraqueza do homem, para salientar o amor de Deus que ressuscita o homem. Deus responde com a ressurreição à entrega radical de Jesus na cruz. É essa fidelidade de Deus a garantia da ressurreição e não um princípio imortal no homem”.

²⁵⁸ Pagola (2010, p. 519) sustenta que “na cruz ele não está sofrendo nenhum castigo de Deus. Está padecendo a rejeição dos que se opõem a seu reino. Jesus não é vítima do Pai, e sim de Caifás e Pilatos. Jesus carrega o sofrimento que lhe infligem injustamente os homens, e o carrega o sofrimento que seu Filho querido padece”. Veja ainda Richter Reimer (2012, p. 196).

²⁵⁹ Comentando sobre a morte de Jesus fora dos muros de Jerusalém Koester (2005b, p. 295) afirma que “Cristo morreu ‘fora do acampamento’, que significa fora do âmbito da segurança religiosa. É exatamente porque os cristãos não têm cidade permanente no mundo, que o lugar deles é onde

A cruz de Jesus nos ensina a ver e a viver o conteúdo de sua paixão, morte e ressurreição, pois a nossa salvação procede do evento da crucifixão dele. No plano da salvação, tanto o redentor quanto os redimidos estão reunidos inseparavelmente porque têm a mesma origem (Hb 2,11) e também têm a “mesma experiência histórica do sofrimento; a salvação é salvação de toda a criação e de todas as criaturas, e não pode ficar restrita à salvação da alma humana nem à bem-aventurança da existência humana” (MOLTMANN, 2006, p. 77). Assim, Grässer (1990, p. 258) afirma que: “Hb descreve o seguimento da cruz culticamente como aproximação daquele que realiza de modo sumo-sacerdotal seu cargo em favor deles no santíssimo celestial – ali está o *trono da graça* (8,1; 12,2)”.²⁶⁰ Seguir-lo a partir da cruz significa reconhecer que ela foi um meio para que pudéssemos alcançar a nossa salvação, isto é, não a cruz como tal, pois em si foi um instrumento de pena e castigo, mas a ressignificação que fizeram dela, para a salvação da humanidade. Porém não podemos perder de vista o que constata Grässer (1990, p. 258), pois, segundo ele,

a compreensão de Hb, de que o evento salvífico central não é a crucificação ou a ressurreição, mas a exaltação de Cristo, apresentada como penetração dos céus e entrada no santuário celestial, pela qual se abre aos ‘muitos filhos’ a entrada a este mesmo lugar, segundo esta compreensão, portanto, os crentes devem e podem *aproximar-se* (no sentido cúltico), para, em sua qualidade de tentados, conseguir *auxílio* daquele que aprendeu obediência na tentação para salvar os obedientes (5,8s).²⁶¹

Em continuidade com o pensamento de Grässer, Pagola (2010, p. 517) sustenta que na “‘crucificação-ressurreição’ se nos revela de maneira suprema o

Jesus sofreu. Este é o desafio da Epístola aos Hebreus para os fiéis de todos os tempos que procuram seu lugar numa salvação celeste”.

²⁶⁰ Segundo Grässer (1990, p. 262), “o lugar da aproximação chama-se *trono da graça* porque dele emana a graça, porque os pecadores encontram ali não a ira implacável e condenadora do juiz, mas o *sympathesai* misericordioso e auxiliador do Filho que os capacita a *perseverar* nas fraquezas e tentações *chwrís hamartias*, isto é, sem afastamento definitivo. No trono da graça, eles se tornam cristo – conforme, *recebem (lambanein) o auxílio no tempo oportuno* que evita a renegação definitiva”. Também Adriano Filho (2001, p. 128) constata que “seu envolvimento com as necessidades da humanidade nos dias da sua carne foi uma identificação com a fraqueza humana, algo que o qualificou para um sacerdócio efetivo, razão pela qual ele é capaz não só de moderar sua ira contra o pecado, por causa de sua experiência verdadeiramente humana, mas também, de forma mais positiva, de ‘compadecer-se das nossas fraquezas’ (4,15), provendo a ajuda necessária para perseverar no caminho cristão (4,16)”.

²⁶¹ Grässer (1990, p. 258-9) acrescenta que: “em 12,22, tal aproximação ao trono da graça deve ser interpretada como participação da assembleia festiva – celebrativa – celestial. Ela faz a existência escatológica acontecer já antecipadamente. Portanto, participação do mistério celestial – o único culto necessário e permitido para cristãos que é aceito por Hb – esta é a maneira como a comunidade, na terra ainda a caminho, persevera em suas tentações *sem* renegação do Deus vivo. De modelo serve Cristo que permaneceu *chwrís hamartias*. A comunidade pode e deve andar neste caminho do Filho”.

amor de Deus. Ninguém o teria suspeitado. Em Jesus ‘crucificado-ressuscitado’, Deus está *conosco*, só pensa *em nós*, sofre *como nós*, morre *para nós*”. Ainda sobre a temática da cruz de Jesus, Forte (2003, p. 68) assegura que: “se na cruz o Filho entrega o Espírito ao Pai, penetrando assim no abismo do abandono por Deus, na ressurreição o Pai dá o Espírito ao Filho, assumindo nele e como ele o mundo, na infinita comunhão divina”. Porém, com a ressurreição e a glorificação, o evento da cruz não termina, pois é por meio dela que Jesus foi constituído sumo sacerdote de Deus Pai no santuário celestial. Loader (1981, p. 44-5), escrevendo sobre o processo de retorno de Jesus para o santuário celestial, inclui primeiro as pessoas que por ele foram salvas. Nesse sentido, ele assegura que:

para as pessoas, *teleiwsis* significa salvação, entrada no mundo celestial diante de Deus, bem como a criação da condição para isto. Para Jesus, *teleiwsis* significa o retorno para o mundo celestial, para Deus. Em ambos os casos estamos diante de um ato de Deus, e em ambos os casos, este ato realiza-se após a morte.

Assim, afirma Grässer (1990, p. 265): “o evento da cruz continua, mas agora no trono da graça e de tal modo que os tentados, os cansados, desesperançados, desesperados ganham misericórdia e salvação e auxílio a partir dali – novamente *extra nos coram deo*”. Forte (1985, p. 92) acrescenta que “o evento proclamado no anúncio mais antigo da fé cristã tem uma significativa estrutura trinitária. Jesus é Senhor e Cristo porque Deus o ressuscitou no Espírito!”

Grässer (1990, p. 264-5) afirma que:

o kerigma cristão-primitivo do Cristo humilhado e exaltado recebe uma interpretação inteiramente nova e profunda. Ela reflete sobre a sorte do Jesus terrestre em seu significado soteriológico. Hb ignora a pergunta pelo Jesus histórico no sentido moderno. Mas não poderia ter falado do significado salvífico da cruz sem contemplar a sorte do Jesus terrestre. Nosso trecho mostra que e por que a comunidade em tentação de todos os tempos tem na cruz uma ‘cadeira de graça’ que a faz resistir ao engano do pecado de renegar a Deus.

Sobre a forma do anúncio do querigma, Forte (1985, p. 116) afirma que “quando nas fórmulas cultuais-querigmáticas se diz ‘Jesus’, pensa-se no Nazareno com toda a sua história, e portanto, no filho de Maria, no carpinteiro de Nazaré, no pregador do Reino, no realizador de sinais, no humilhado e crucificado”. No entanto, quando se diz Senhor ou Cristo mesmo que se refira ao “Crucificado-Ressuscitado coloca-se como o critério e a luz sob a qual se pode reler o passado e o futuro, a realização da espera e a promessa de uma nova e definitiva realização” (FORTE,

1985, p. 120). Ainda podemos acrescentar a reflexão de Grässer (1990, p. 265) que Hb 4,14-16 quer assegurar para os destinatários que:

somente a permanência na comunhão cúltica do povo de Deus a caminho torna segura a meta do caminho, a *katapausis* celestial. Somente na comunhão litúrgica há uma existência certa da salvação. Isto não se reduz ao domingo, mas 'se aplica cada dia de novo', configura toda a vida no dia-a-dia do mundo. Isto significa que Hb 4,14-16 fundamenta a *ética* na comunhão com Deus mediada por Cristo.

O senhorio de Jesus foi logo proclamado por homens e mulheres que o seguiram, desde o início de suas pregações na Galileia (Lc 23,55). Em uma espécie de dialética seus(as) seguidores(as) proclamam que aquele que viram morrer crucificado está vivo. Dão testemunho de que ele não permaneceu na morte, mas que Deus o ressuscitou (HAIGHT, 2003, p. 165; FAUS, 1981, p. 109; RICHTER REIMER, p. 204).

3.2.2 O Ressurreto Penetrou os Céus – É Intercessor e Misericordioso

Na Sagrada Escritura, tanto no AT quanto no NT, podemos encontrar o termo “céu” no plural, isto é, céus. Elencamos a seguir algumas passagens que trazem a grafia céus: Gn 28,17, “Teve medo e disse: ‘este lugar é terrível! Não é nada menos que uma casa de Deus e a porta dos céus!’”; Dt 10,14, “Vê: é a lahweh teu Deus que pertencem os céus e os céus dos céus”,²⁶² 1Rs 8,27, “Mas será verdade que Deus habita nesta terra? Se os céus e os céus dos céus não te podem conter, muito menos esta casa que construí!”; Ne 9,6, “És tu, lahweh, que és o único! Fizeste os céus, os céus dos céus e todo o seu exército, a terra e tudo o que ela contém, os mares e tudo o que eles encerram. A tudo isso és tu que dás vida, e o exército dos céus diante de ti se prostra”; Jó 15,15, “Até em seus Santos Deus não confia, e os Céus não são puros aos seus olhos”; Jó 38,33, “Conheces as leis dos céus, determinas o seu mapa na terra?”; Sl 19,1, “Os céus cantam a glória de Deus, e o firmamento proclama a obra de suas mãos”; Sl 139,8, “Se subo aos céus, tu lá estás; se me deito no Xeol, aí te encontro”; Is 34,4, “todo o exército dos céus se desfaz; os céus se enrolam como um livro, todo o seu exército fenece, como fenecem as folhas da videira, como fenecem as folhas da figueira”; Is 40,22, “Ele está entronizado sobre o círculo da terra, cujos habitantes são como gafanhotos; ele

²⁶² A BJ traz uma nota com a letra “d” neste versículo e dá a seguinte explicação: “esta circunlocução expressa o superlativo em hebraico. Os ‘céus dos céus’ são os céus mais elevados”.

estende os céus como uma tela, abre-os como uma tenda que sirva de habitação”; Is 51,6 “Erguei ao céu os olhos, olhai para a terra cá em baixo, porque os céus se desfarão como a fumaça”; Is 65,17, “Com efeito, criarei novos céus e nova terra; as coisas de outrora não serão lembradas, nem tornarão a vir ao coração”; Is 66,22, “Sim, da mesma maneira que os novos céus e a nova terra que eu estou para criar subsistirão na minha presença – oráculo de Iahweh – assim subsistirá a vossa descendência e o vosso nome”; Mt 3,16, “Batizado, Jesus subiu imediatamente da água e logo os céus se abriram e ele viu o Espírito de Deus descendo como uma pomba e vindo sobre ele”; Mt 5,12, “Alegrai-vos e regozijai-vos, porque será grande a vossa recompensa nos céus, pois foi assim que perseguiram os profetas, que vieram antes de vós”; Mt 6,9, “Portanto, orai desta maneira: Pai nosso que estás nos céus, santificado seja o teu Nome”; Mt 16,19, “Eu te darei as chaves do Reino dos Céus e o que ligares na terra será ligado nos céus e o que desligares na terra será desligado nos céus”; Mt 24,29, “Logo após a tribulação daqueles dias, o sol escurecerá, a lua não dará a sua claridade, as estrelas cairão do céu e os poderes dos céus serão abalados”; Lc 10,20, “Contudo, não vos alegreis porque os espíritos se vos submetem; alegrai-vos, antes porque vossos nomes estão inscritos nos céus”; Lc 12,33, “Vendei vossos bens e dai esmola. Fazei bolsas que não fiquem velhas, um tesouro inesgotável nos céus, onde o ladrão não chega nem a traça róí”; Ef 4,10, “O que desceu é também o que subiu acima de todos os céus, a fim de plenificar todas as coisas”; Fp 3,20, “Mas a nossa cidade está nos céus, de onde também esperamos ansiosamente como Salvador o Senhor Jesus Cristo”; Cl 1,16, “porque nele foram criadas todas as coisas, nos céus e na terra, as visíveis e as invisíveis...”; Hb 1,10, “Diz ainda: És tu, Senhor, que nas origens fundaste a terra; e os céus são obras de tuas mãos”; Hb 4,14, “Tendo, portanto, um sumo sacerdote eminente, que atravessou os céus: Jesus, o Filho de Deus, permaneçamos firmes na profissão de fé”; Hb 12,23, “e da assembleia dos primogênitos cujos nomes estão inscritos nos céus, e de Deus o Juiz de todos, e dos espíritos dos justos que chegaram à perfeição”; 2Pd 3,10, “O dia do Senhor chegará como ladrão e então os céus se desfarão com estrondo, os elementos, devorados pelas chamas, se dissolverão e a terra, juntamente com suas obras, será consumida”; 2Pd 3,13, “O que nós esperamos, conforme sua promessa, são novos céus e nova terra, onde habitará a justiça”. Entre essas passagens está nosso objeto de estudo Hb 4,14-16.

Conforme vimos, a partir das passagens acima, a definição de céus, no sentido bíblico-teológico, é “a morada de Deus”. A profecia de Isaías 66,1 afirma: “assim diz o Senhor: o céu é o meu trono, e a terra o escabelo dos meus pés; que casa me edificaríeis vós? E qual seria o lugar do meu descanso?”. O profeta está questionando a ideia da construção de um templo sendo a casa de Deus. O que nos interessa nessa passagem é ver que os céus é a casa, o lugar que em Deus habita, isto é, o céu é por excelência um santuário. Lá é onde Jesus ressuscitado, isto é, o Cristo, passa a exercer, de forma definitiva, o seu sacerdócio em favor de seus irmãos e irmãs, as pessoas fracas e pecadoras.

O termo que o autor de Hebreus usou para expressar a ação de Jesus “penetrar”²⁶³ os céus é *dielelythota*, que é formado por uma preposição *dià+érchomai*= verbo (veja o item 1.5.2.4). Esse verbo está conjugado no particípio perfeito da voz média da terceira declinação. Portanto, é um verbo aoristo que indica uma ação continuada, por isso mesmo optamos por traduzir o termo *diérchomai* por “penetrar”, o que significa a entrada de Jesus em seu processo de ascensão. Essa ação verbal indica que Jesus foi adentrado aos céus até sentar-se à direita de Deus. Dessa forma, Ballarini (1969, p. 273) afirma que “o autor pensa nos céus inferiores atravessados por Cristo na Ascensão para chegar ao céu superior, onde se imagina residir a majestade de Deus”. Nesse mesmo sentido está o pensamento de MacRae (1999, p. 311), ao assegurar que “a afirmação de que Jesus ‘atravessou os céus’ talvez reflita a visão judaica comum de uma série de céus acima da terra, com Deus morando no mais alto deles”.

Alguns tradutores preferem, no entanto, traduzir *diérchomai* por atravessar os céus (veja item 1.5.2.4). Nosso entendimento e opção de tradução do verbo é que o Senhor ressuscitado, ao adentrar os céus, não vai além deles, no sentido de deixar entender que existisse outro lugar em que Jesus tivesse que chegar, para além dos céus. As traduções que afirmam que o ressuscitado atravessou os céus deixam subentendido que Jesus foi além dos céus. Nós discordamos dessa linha de interpretação.

Como veremos no desenvolver desse tópico, o céu era compreendido na literatura antiga e também nos textos veterotestamentários como um edifício de sete

²⁶³ Segundo Kistemaker (2003, p. 183), “*Dielelythota* o perfeito ativo particípio, acusativo singular masculino, deriva de *diá* (através) e *erchomai* (eu vou). Denota uma ação completa no passado com resultados duradouros para o presente”.

andares ou dimensões. O livro da Ascensão de Isaías²⁶⁴ traz a seguinte passagem em 9,5-9:

E aquele que obteve para ti a autorização de subir é o Deus teu Senhor, o Senhor Cristo, que no mundo deve chamar-se Jesus; mas ninguém pode compreender este nome misterioso; é preciso abandonar o invólucro carnal e subir aqui. E ele me fez subir ao sétimo céu, e lá vi uma luz admirável e uma multidão inumerável de anjos. E lá vi todos os santos que viveram desde o tempo de Adão. Vi santo Abel e todos os santos. Vi Enoque e todos aqueles que, com ele, despojaram-se de seu hábito de carne; vi-os revestidos de um hábito celeste; eram como anjos, envoltos por um esplendor infinito.

Dessa forma, os textos descrevem os céus contendo até sete dimensões, e entre uma e outra aparece ainda uma expressão de éter, o que dá a entender uma espécie de auréola ou um espaço intermediário entre um andar e outro. Poderíamos pensar em uma antessala. O autor da Ascensão de Isaías afirma em 8,1.9,1-2:

‘Ora, ele me fez, em seguida, subir ao éter do sexto céu, e vi um esplendor que não havia visto no quinto’ [...] ‘E ele me elevou ao éter do sétimo céu. E ouvi uma voz que dizia; ‘Subirá o último degrau aquele que habita entre os estrangeiros?’ E fui acometido pelo temor e estremecimento. Pois ela falava de mim. Enquanto estava sob o efeito desta comoção, eis que outra voz se fez ouvir, que dizia: ‘Sim, que seja permitido ao santo profeta Isaías subir até aqui, pois eis o seu hábito’.

Nesse sentido, também a Literatura Hermética traz a ideia de sete céus, sobretudo, no *Corpus Hermeticum*. Nela são descritas a queda (descida) e a ascensão do *Anthropos Primevo*.²⁶⁵ O *Anthropos* desceu através das sete esferas planetárias, o que tem o mesmo significado de sete céus.²⁶⁶

O autor do apócrifo da Ascensão de Isaías inicia em 3,13 uma descrição de como ocorreu o processo de encarnação de Jesus. Ele escreve de forma geral desde a encarnação até a morte de cruz, porém, ao longo do texto, o autor narra tanto a descida, processo de encarnação, como a subida de Jesus, isto é, a ascensão:

²⁶⁴ As referências ao Livro da Ascensão de Isaías foram todas retiradas de Proença (2010, p. 131-148), este escrito Apócrifo data do final do primeiro século cristão.

²⁶⁵ Segundo Portogalli (1997), o Poimandres, o libreto I do *Corpus Hermeticum* escreve sobre a queda e ascensão do *Anthropos Primevo*, mas, sobretudo, fala da subida do Homem através das esferas planetárias ou sete céus. Alguns *libellis* abordam sobre os planetas, esferas, céus, coros daimoníacos e os regentes planetários: *Corpus Hermeticum* I, III, IV, V, XI.

²⁶⁶ Bietenhard (2000, p. 344) afirma que “O contato com o clima intelectual do oriente antigo resultou numa variedade de especulações cosmológicas nos escritos pseudo-epigráficos e rabínicos. Neles apocalipsistas e rabinos empreendem viagens para o céu, e oferecem revelações acerca das coisas do além, mas nunca se chegou a quaisquer doutrinas geralmente obrigatórias acerca destas coisas. Alguns escritos apocalípticos sabem apenas de um só céu (Enoque Et., 4 Ed, Bar. Sir.). Outros falam de três céus (Test. Levi 2-3, conforme o texto original), de cinco céus (Bar. Gr.). Enoque SI, Test. Abr., e a tradição rabínicas falam de sete céus”.

a vinda do Amado desde o sétimo céu se tornará conhecida, e Sua transformação, Sua descida entre os homens, como Ele deveria ser transformado (isto é) à semelhança de homem, e a perseguição com a qual ele seria perseguido, como haveria de ser rejeitado, os tormentos que Ele iria sofrer nas mãos dos filhos de Israel, a vinda e o ensino de Seus doze apóstolos, sua crucificação entre dois ímpios, e acerca de sua sepultura.

Por outro lado, o céu é compreendido e descrito como “um lugar de paz e tranquilidade, porém não se trata apenas disso. Eternamente falando, podemos imaginar o céu como algo perfeito, sem sofrimento, porém, nesta vida, podemos também experimentá-lo mesmo diante do sofrimento e da dor” (VAZ, 2004, p. 20). Um pouco mais adiante, Vaz (2004, p. 23) acrescenta que: “o céu na eternidade nada mais é do que a continuação do estado de comunhão já experimentado aqui na terra”. No entanto, para além dessas definições teológicas sobre o céu, precisamos de uma conceituação celestial que nos situe de forma espacial, pois, quando o autor de Hebreus escreve em 4,14 que “o sumo sacerdote, Jesus, o Filho de Deus penetrou os céus”, somos levados a pensar em um lugar físico e geográfico como, por exemplo, aparece escrito no texto de Ap 21. Dessa forma, Bietenhard (2000, p. 342) nos ajuda a compreender melhor o conceito de céu a partir de uma concepção veterotestamentária:

nos conceitos do céu no AT há muitas ligações com ideias orientais antigas. O submundo (Inferno, art. *Hades*), a terra (art. *Gea*) e o céu, juntamente, formam o edifício cósmico. As parcas referências sugerem o quadro de um disco achatado que é a terra, cercado pelo oceano, acima do qual o céu ou o firmamento forma uma abóbada como uma bacia virada ou uma esfera oca.

Nessa definição, Vaz (2004, p. 26) acrescenta ainda que “o céu, em sentido cosmológico, era imaginado no AT como um firmamento sólido onde o Senhor se encontra sentado”. Não se trata de querer dar a essa definição uma posição geográfica situada entre certos astros ou pontos cardeais no espaço sideral, mas a partir das definições acima trata-se de um espaço situado sobre nós, isto é, sobre nossas cabeças.²⁶⁷ Quando olhamos para cima, vemos um espaço infinito e de cor azulada, dado o grau de profundidade de sua infinitude, parecendo assim formar uma abóbada celestial. Essa abóbada é o que os escritores definem por firmamento: “segundo a concepção judaica, acima das águas superiores fica a morada celeste

²⁶⁷ Sobre uma possível geografia celestial, Bietenhard (2000, p. 345) afirma ser “claro que não há qualquer tentativa no sentido de dar instrução definitiva acerca da geografia do céu, diferentemente de certos escritos rabínicos (cf. supra, AT 3). Neste contexto, é notável que nunca haja menção de vários céus, mas somente um. A única passagem no NT que, em conformidade com o ensino rabínico, fala três céus é 2Co 12,2-4, mas não se nos oferecem mais informações”.

de Deus. O firmamento ou céu fica abaixo das mesmas” (VAZ, 2004, p. 26). Bietenhard (2000, p. 342) acrescenta que “segundo o ponto de vista oriental antigo, há muitas esferas celestiais além do firmamento que se pode ver da terra. Tais conceitos se ecoam na expressão ‘o céu dos céus’ (Dt 10,14; 1 Rs 8,27; Sl 148,4)”.

Por outro lado, Tilghman (1996, p. 175/6), referindo-se a Bultmann, assegura que este deixa claro que

mediante muitas referências escriturísticas, a natureza da cosmologia do Novo Testamento, isto é, a maneira como o mundo foi retratado e entendido pelas pessoas no contexto cultural que produziu o NT. Ele descreve essa cosmologia como mítica. Ele exhibe uma estrutura ‘de três andares’. A terra é chata, o céu está acima dela e o inferno debaixo dela. É em termos dessa cosmologia que temos os relatos de Cristo descendo ao *inferno e subindo ao céu*.

Eliade (2001) desenvolve uma concepção similar a essa de Bultmann ao afirmar que o universo é concebido pelo homem religioso contendo três espaços, distintos: céus onde moram as divindades – nos templos ou outros espaços sagrados existem elementos simbólicos que possibilitam a transcendência e a acessibilidade da pessoa ao espaço celestial (poste ou escada); o cosmos – espaço onde vivem os humanos, que precisa ser consagrado, pois é ao mesmo tempo habitado por divindades e espíritos ou demônios; e o mundo inferior – o caos onde vivem os demônios. No ritual de consagração de um lugar ou na construção de um santuário, procura sempre fincar uma pedra ou um poste que feche a porta que dá passagem ao caos impossibilitando, assim, que os demônios possam sair e transformar o cosmos em caos, colocando a vida das pessoas em risco.

A partir da visão cosmológica de Bultmann e de Eliade, podemos compreender os três dias que o Senhor Jesus passou no sepulcro até a aurora da ressurreição, no primeiro dia da semana. Embora não faça parte da literatura sagrada, Dante faz uma interessante analogia na Divina Comédia. Ele descreve, segundo Tilghman (1996, p. 123), sua própria viagem pelas esferas cósmicas:

como ascende pelas esferas cristalina que sustentam os planetas à esfera mais exterior das estrelas fixas e, dali, ao céu mais elevado, que se acha além das estrelas e é a morada de Deus. Dante vivencia ali a visão beatífica de Deus, que ele não consegue exprimir em palavras. Sua jornada se completa. Ele viu todo o universo e encerrou seu percurso espiritual do pecado e do sofrimento à reconciliação e, por fim, à salvação.

Neste roteiro celestial descrito por Dante, podemos perceber a dimensão celestial feita em andares. Também Reisner (1938, p. 84-5) faz uma boa alusão a essa passagem constatando que:

remete para a visão mítica das esferas celestiais remetendo as descrições feitas por Dante, sobretudo, pisam no céu de Javé que também é um céu relativo, semelhante ao olimpo da mitologia grega, um céu, portanto, comparativamente ao monte Sinai, ainda cabe dentro nos céus profundos que moram os anjos, que trouxeram a lei para o povo de israel. Além disso, nós percebemos uma inferência a tenda da aliança que também é simbólica.

Aqui percebemos uma série de elementos simbólicos que podem ser encontrados na literatura sagrada. O céu de Javé é comparado ao monte Olimpo, casa ou morada dos deuses na mitologia grega.²⁶⁸ De outro lado, o monte Olimpo é equiparado ao monte Sinai, que tem uma representação simbólica muito grande para o judaísmo, bem como para o cristianismo. Nas profundezas dos céus, moram os anjos, mensageiros de Deus, que comunicam ao povo da aliança a lei de Javé entregue a Moisés no monte Sinai. Por último, faz uma referência à tenda da aliança, que também pode ser simbolicamente aludida ao santuário celestial, pois a tenda do deserto era cópia da verdadeira tenda celeste dada também a Moisés. Ainda na Ascensão de Isaías é descrita a descida do Messias, em seu processo de encarnação, da seguinte maneira:

pois nos últimos tempos o Senhor descerá ao mundo e será chamado o Cristo, quando descer e vier a vossa forma; e se fará carne e será um homem. E o Deus deste mundo manifestar-se-á através de seu Filho; e deitar-lhe-ão as mãos e, ignorando quem ele é, haverão de dependurá-lo em uma árvore. E é assim, como poderás ver, que a sua descida neste mundo será ocultada aos céus, para que não saibam quem é ele (9,13-15).

Segundo o autor da Ascensão de Isaías, quando O Filho de Deus, em sua forma gloriosa, no sétimo céu, aproximou de Isaías e do anjo que o conduzia, foi adorado por todos os anjos e santos ali presentes, como o Senhor dos céus. Ele só se transformará e ficará com semelhança de anjo a partir do quinto céu. O Senhor dos céus foi enviado a terra, ou seja, iniciou o processo de encarnação do Verbo:

e ouvi as palavras do Altíssimo, do Pai do meu Senhor; ele dizia ao Cristo meu Senhor, àquele que deve chamar-se Jesus: 'Vai, atravessa todos os céus, desce até o firmamento, até o mundo, até o anjo que foi precipitado nos infernos, mas cuja danação não foi ainda consumada'. 'E os anjos do mundo ignorarão que tu estás comigo, o Senhor dos sete céus e de seus habitantes, eles ignorarão que tu e eu somos um' [encontramos em Jo 10,30 esta mesma afirmação teológica]. 'E em seguida realizarás a tua ascensão da morada em que habitam os deuses da morte. Para o lugar da tua morada, e não sofrerás nenhuma transformação em tua passagem

²⁶⁸ Segundo Eliade (2001, p. 101), "aquele que se eleva subindo a escadaria de um santuário, ou a escada ritual que conduz ao Céu, deixa então de ser homem: de uma maneira ou de outra, passa a fazer parte da condição divina". A partir da descrição de Eliade podemos concluir que por meio de rituais simbólicos a pessoa pode atingir o mundo celestial, mesmo que de forma transcendental.

pelos diferentes céus, mas a tua ascensão será gloriosa e resplandecente; e tu virás sentar-te à minha direita’.

Na Ascensão de Isaías, da partir de 10,17 em diante, Isaías testemunhou a descida do Senhor para a terra e a conseqüente ‘encarnação do Verbo’. Ao descer ao sexto céu não houve qualquer transformação. Os anjos que aí estavam o reconheceram como o Senhor e renderam-lhe glórias. Porém, do quinto céu abaixo, o Senhor ia se transformando em semelhança aparente à dos anjos do respetivo céu em que descia até que ele chegou ao firmamento sem que fosse reconhecido como o Senhor dos céus.

A Ascensão de Isaías não dá importância à vida pública de Jesus, pois não descreve seu ministério, os milagres, as curas, os ensinamentos etc. No entanto, narra de forma breve o desfecho da paixão, morte, ressurreição e ascensão.

E os estrangeiros então alimentavam ódio contra ele e açulavam contra ele os filhos de Israel que não sabiam quem ele era; e o entregaram ao rei e o suspenderam numa cruz, e ele desceu para o anjo da morte. Sim, eu o vi em Jerusalém preso a uma cruz. E após o terceiro dia, ele ressuscitava, e ficava ainda por muito tempo sobre a terra. E o anjo que me conduzia me disse: ‘Abre a tua inteligência, Isaías’; e vi-o efetuar a sua ascensão, após ter confiado uma missão a seus doze discípulos (11,19-22).

A partir de 11,23 da Ascensão de Isaías, o autor narra o processo de ascensão do Senhor. O mais interessante é que, diferente da descida, agora o Senhor sobe com sua forma gloriosa de ressuscitado e é reconhecido desde o firmamento, e a cada céu que ele vai penetrando todos os anjos o adoram e se perguntam como ele pode ter descido sem que eles o tivessem reconhecido. Ao chegar ao sétimo céu, ele sentou-se à direita da grande glória que ofuscava os olhos de Isaías.

No entanto, não é de menosprezar o capítulo primeiro de Hebreus, onde o autor, descrevendo a filiação divina de Jesus, faz uma introdução mostrando “uma espécie de entronização litúrgica do Filho de Deus nos céus, dá seu verdadeiro valor a todas as exposições cristológicas da epístola” (CAMBIER, 1968, p. 166). Na tenda verdadeira que está no céu, Jesus ressuscitado e exaltado exerce seu ministério sumo sacerdotal à direita de Deus Pai. No entanto, para ser possível essa ação sumo sacerdotal de Jesus, vimos que primeiro houve o derramamento do sangue, isto é, a morte na cruz: “o sacrifício de Cristo no tabernáculo celeste (9,11-14) – Sua morte sangrenta, sacrifício único, introduziu-o no Céu; ela purifica nossa consciência dos pecados” (CAMBIER, 1968, p. 163). Portanto, “a bem-sucedida entrada de

Jesus na presença de Deus fundamenta a esperança e a confiança de seus seguidores, como será afirmado repetidas vezes no sermão [Hb 3,1; 4,14]”. (MACRAE, 1999, p. 311). Neste mesmo sentido, Loader (1981, p. 43), comentando o processo de exaltação de Jesus, assegura que Hb 2,9

ênfatisa que o exaltado é simultaneamente aquele que foi humilhado e que foi coroado devido à sua morte. O sofrimento de Jesus é retomado em 2,10. Deus desejou levar muitos filhos *eis doxan*. Jesus possibilitou esta salvação através de sua obra salvífica. No entanto, foi adequado que o Filho tivesse sofrido nesse processo e recebido sua *teleiwsis* através do seu sofrimento, porque, dessa maneira, ele conhece a situação dos que sofrem e podia se tornar um sumo sacerdote misericordioso (2,17).

Conforme Queiruga (2004, p. 149), “a expressão ressuscitar já é também ser exaltado, ou seja, introduzido em um modo de existência alheio às leis do espaço-tempo”. A partir da afirmação de Queiruga de que ressuscitar já é também ser exaltado e, portanto, entrar para a glória de Deus. Loader (1981, p. 52) apresenta outra visão sobre “a ressurreição dos mortos, a entrada na terra [prometida, na *katapausis*], acontece somente com a parusia. Isto significaria que a verdadeira salvação é alcançada somente com a parusia”.

Na narrativa da ascensão em Lc 24,50-51 percebemos alguns dados referentes ao tempo e à localidade: “depois Jesus conduziu-os para fora em direção a Betânia e, tendo levantado as mãos, abençoou-os e, enquanto os abençoava, afastou-se deles e foi levado para o céu”. Também em At 1, quando Lucas narra a subida de Cristo ressuscitado ao céu, está diretamente unida à sua volta final, a parusia: “Este Jesus, que foi assumido ao céu e tirado de vosso meio, virá do mesmo modo como o vistes ir para o céu”.²⁶⁹ Em ambas as passagens podemos ver a mudança da esfera humana à esfera divina, isto é, Jesus de Nazaré subiu como o Cristo. Outrora o Verbo se encarnou como humano no seio da Virgem (Jo 1,14). Na exaltação ele volta com a glória e a majestade divinas. Segundo Loader (1981, p. 46), “*teleiwsis* significa mais do que uma referência ao fato de Jesus estar vivo após a morte. Deve-se considerar o contexto cúllico de *teleiwsis*: Jesus volta para Deus”. Junto do Pai ele exerce seu ministério de sumo sacerdote. Nesse caso, *teleiwsis* é a condição necessária para que Jesus pudesse exercer no céu o sacerdócio. A

²⁶⁹ Portogalli (1999, p. 46), comentando o processo de ascensão da alma na literatura hermética, afirma: “ensinou-me claramente muitas coisas, como esperava na verdade, o intelecto, mas me diga ainda como acontece a subida aos céus? a) a alma se despoja de tudo aquilo que faz parte do mundo material; b) a alma chega à natureza ogdoádica [...] a esfera das estrelas fixas; c) a alma alcança as potências, que são claramente hipóstase da divindade, o ser mesmo de Deus em hipóstase. Através das potências, entra em Deus e se identifica com ele”.

condição necessária de *teleiwsis* fica “claro em 2,10ss; 2,17ss, bem como – depois do trecho parenético de 3,7– 4,13 – em 4,14ss que retoma 2,17s. Ele está no céu diante de Deus, e como alguém que conhece, ele mesmo, sofrimento e tentação, ele pede por nós” (LOEDER, 1981, p. 46). Logo, conclui Cambier (1968, p. 165): “mais culpáveis do que os que recusaram a mensagem terrestre são os que recusariam a celeste de Cristo que estabeleceu um reino inabalável, realidades que permanecem. Conservemos com temor o dom de Deus (12,25-29)”. A razão de recusar a intercessão celestial de Cristo exclui de uma vez por todas a possibilidade de salvação, pois já não haverá mais nenhuma possibilidade de outro sacrifício de resgate. Nesse caso, é optar por não ressuscitar com Cristo.

Jesus, depois de ter sofrido as dores, os suplícios, foi pregado em uma cruz, como outrora Moisés levantou uma serpente no deserto, como sinal de vida no meio do povo (Jo 3,14-15).²⁷⁰ Em seguida Jesus foi exaltado à direita do Pai. Dessa forma, afirma Ratzinger (2011, p. 193): “desse lugar do extremo dom de Si mesmo, desse lugar de um amor verdadeiramente divino, Ele, a seu modo – um modo que nem Pilatos nem os membros do Sinédrio puderam compreender –, domina como verdadeiro rei”. Também Loader (1981, p. 54) assegura que “as afirmações do autor [de Hebreus] sobre a exaltação, a *teleiwsis* e a posição atual de Jesus estão baseadas no fato de que Deus conduziu Jesus para fora da morte”. Nesse sentido, acrescenta Queiruga (2004, p. 134): “se não tem sentido dizer que o Ressuscitado, literalmente, subiu aos céus, tampouco o tem – e pelas mesmas razões – dizer que se deixou tocar com a mão, ver com olhos físicos ou, muito menos ainda, comer”. Queiruga faz aqui uma alusão às narrativas das aparições do ressuscitado. Houve uma espécie de preparação por etapas para que Jesus pudesse entrar no céu como sumo sacerdote. Essa condição prévia para seu sacerdócio é expressa de várias maneiras em Hebreus: 2,9, depois das explicitações do capítulo 1, temos a descrição da exaltação como coroação; para isso, o autor cita o Sl 8,6; 2,10 aborda

²⁷⁰ Sobre a elevação do Filho do Homem, a BJ traz a nota de letra ‘C’ para o versículo 14: “Em Dn 7,13-14+ o Filho do Homem sobe junto a Deus para aí receber a investidura real. Para João, o Filho do Homem deve ser ‘elevado’ sobre a cruz (3,14; 8,28; 12,34), mas é o primeiro passo que deve levá-lo até Deus (12,33+), na glória (12,23; 13,31; cf., 1,51+), onde reinará após ter destronado o Príncipe deste mundo (12,31-32). Subindo ao céu, o Filho do Homem não fará mais que retomar seu lugar próprio (6,62), reencontrar a glória que tinha antes da criação do cosmo (17,5; cf. 3,13; 1,14+). – É nessa linha de pensamento que se pode compreender o paralelo entre 3,14 e Nm 21,4-9. Os hebreus deviam olhar a serpente de bronze levantada por Moisés como ‘sinal’ para que Deus lhes perdoasse o pecado (v. 7) e pudessem continuar vivos (v. 9) Assim, é graças à elevação do Filho do Homem sobre a cruz que se poderá reconhecer que podia pretender o nome Divino: ‘Eu sou’ (8,24+), e, portanto, evitar de morrer por causa dos pecados”.

a *teleiwsis*; 4,14 descreve a passagem ou retorno para o céu; 5,1-5 descreve sobre a salvação; e finalmente em 5,7 descreve a exaltação (KISTEMAKER, 2006, p. 178-96).

Os evangelistas ao escreverem os evangelhos que foram canonizados e abordaram sobre o fenômeno da ressurreição, descrevem-na, mas ninguém, segundo eles a viram acontecer. Proença (2010, p. 595) sustenta que a única descrição de que alguém tenha visto a ressurreição de Jesus está no evangelho apócrifo de Pedro 9,34-10,42:

e bem cedo, ao amanhecer o sábado, uma grande multidão veio de Jerusalém e das redondezas para ver o sepulcro selado. Mas durante a noite que precedia o domingo, enquanto os soldados estavam fazendo a guarda de dois a dois, uma grande voz produziu-se no céu. E viram os céus abertos e dois homens que desciam, tendo à sua volta um grande resplendor, e aproximaram-se do sepulcro. E aquela pedra que haviam colocado sobre a porta rolou com o seu próprio impulso e pôs-se de lado, com o que o sepulcro ficou aberto e ambos os jovens entraram. Então, ao verem isto, aqueles soldados despertaram o centurião e os anciãos, já que também estes encontravam-se ali fazendo a guarda. E, estando eles explicando o que acabara de acontecer, viram três homens que saíam do sepulcro, dois dos quais servindo de apoio a um terceiro, e uma cruz que ia atrás deles. E a cabeça dos dois primeiros chegava até o céu, enquanto que a daquele que era conduzido por eles ultrapassava os céus. E ouviram uma voz vinda dos céus que dizia: 'pregaste para os que dormem?' e da cruz fez-se ouvir uma resposta: 'Sim'.²⁷¹

Embora apócrifo, esse texto nos ajuda a compreender a missão de Jesus no país dos mortos, isto é, no *Sheol*. Os três dias que o Senhor passou no seio da terra não foram um tempo perdido, mas tempo missionário para a libertação dos que morreram no período das promessas. Esses também podem, uma vez libertos por aquele que detém as chaves da morte, que foi constituído Senhor da vida, entrar para o destino final dos justos.²⁷² Nesse sentido, Loader (1981, p. 41) afirma que, “apenas juntamente conosco, os justos antigos alcançam sua *teleiwsis* ou seu acesso ao mundo celestial, a Deus. Assim lemos em 12,23 dos *pneumasi dikaiwn teteleiwmenon*”.

Pieratt (1992, p. 238), descrevendo a realidade da vida eterna, a partir de afirmações de Hebreus e de Apocalipse, assegura como deve ser viver no céu:

²⁷¹ O apócrifo da Ascensão de Isaías afirma em 3,16: “E o anjo (Gabriel) do Espírito Santo e o arcanjo Miguel descerão do céu e virão no terceiro dia abrir o seu sepulcro”. Esta descrição pareceu estar semelhante ao texto do evangelho de Pedro ao narrar que dois homens desceram dos céus para acompanhar a ressurreição do crucificado. O Evangelho de Pedro é um apócrifo escrito no início do segundo século de nossa Era, portanto, do mesmo período da Ascensão de Isaías.

²⁷² Também Vaz (2004, p. 38) descreve que a “descida de Jesus Cristo à mansão dos mortos representa o seu triunfo sobre a morte: ‘eu sou o vivente, estive morto, mas eis aqui estou vivo para todo o sempre. Amém. E tenho as chaves da morte e do inferno’” (Ap 1,18).

não se deve pensar no céu como um estado permanente de descanso perpétuo. A idéia de que existe um descanso à espera do cristão está solidamente enraizada tanto em Hebreus como em Apocalipse (Hb 4; Ap 14.13), mas nada indica que esse descanso seja uma ociosidade eterna. Pelo contrário, podemos esperar que o céu seja repleto de atividade significativas centradas em deveres e responsabilidade.

A partir dessa advertência de Pieratt, podemos pensar no santuário celestial, onde Jesus exerce seu ministério sumo sacerdotal em favor de seus irmãos(ãs), uma assembleia repleta de pessoas ressuscitadas que lutaram pela justiça, e viveram-na, em suas vidas terrenas. Agora, diante do trono da graça, podem louvar e agradecer o Senhor da vida por sua misericórdia e compaixão pelas pessoas fracas e pecadoras.

Podemos concluir que o autor de Hebreus abordou de forma indireta o tema da ressurreição de Jesus, pois o texto não apresenta uma doutrina sobre esse assunto. Entretanto, isso não impede que se realize uma pesquisa sobre essa temática em Hebreus, a partir de passagens em que seu autor aponta, de forma simbólica, para a ressurreição de Jesus. Tais passagens narram: “teu trono, o Deus” (Hb 1,8); estar à direita de Deus (Hb 8,1); ser exaltado ou glorificado no céu (Hb 2,17); exercer o sacerdócio em um santuário celestial; e sobretudo a passagem que forma o objeto de estudo dessa tese: “Tendo, portanto, um grande sumo sacerdote que penetrou os céus, Jesus, o Filho de Deus, conservemos a profissão de fé” (Hb 4,14), em que há a afirmação de que “Jesus penetrou os céus”. A preferência do autor é tratar assuntos que ele considera mais importantes para o momento, uma vez que a doutrina da ressurreição é um dado elementar da fé (Hb 6,1-3). Percebemos que Jesus teve de passar por um processo de aperfeiçoamento antes de penetrar os céus e ser constituído sumo sacerdote do santuário celestial. O aperfeiçoamento se deu por meio de sofrimento, fazendo-se solidário com os que sofrem. Fez-se semelhante em tudo a seus irmãos e como eles foi provado em tudo, mas ficou sem pecado, isto é, mesmo tendo a oportunidade de pecar, optou por rejeitá-lo em sua práxis. Jesus é, assim, santificador de seus irmãos e irmãs, daqueles que aproximam dele buscando graça e socorro oportuno.

CONCLUSÃO

Conforme o propósito inicial desta tese, nosso objetivo foi desenvolver uma pesquisa em Hb 4,14-16 para demonstrar que a ressurreição de Jesus é pressuposto de *diérchomai*, isto é, de “penetrar os céus”, pois Jesus só pode “penetrar os céus” porque antes fora ressuscitado pelo Deus. O autor de Hebreus parte do princípio de que a comunidade destinatária professava a fé na ressurreição. Por essa razão ele a trata como parte de um conjunto da doutrina elementar, e passa a dar importância a outros assuntos que ele julga ser de maior relevância para o momento.

Para demonstrar nossa tese, propomos confirmar a hipótese: a ressurreição de Jesus é um dado *a priori* para o autor de Hebreus, pois, com ele se justifica a exortação feita em relação à perseverança na fé da comunidade, “temos um sumo sacerdote que penetrou os céus” (Hb 4,14). Ora, para penetrar os céus, o Jesus precisou passar pela ressurreição e subir como o Cristo glorioso.

Realizamos, em primeiro lugar, um estudo exegético-hermenêutico em nosso objeto de estudo, a perícopes de Hb 4,14-16. O ponto de partida foi o texto original na versão grega de (ALAND, 1999). Sistematizamos, em forma de tópicos, as diversas etapas da exegese, a fim de compreender bem todos os elementos da composição dessa perícopes.

No primeiro momento de nossa conclusão, podemos afirmar que, em se tratando de Hebreus, as opiniões são divergentes em vários assuntos tais como: a autoria, o local de redação, a data de sua composição e mesmo os destinatários desse texto. Essa sequência de assuntos depende necessariamente do esclarecimento de um elemento para que possamos ter segurança em nossa tomada de posição para esclarecer os outros. No entanto, sem saber quem foi o autor, fica praticamente impossível saber quando e de onde foi escrito, bem como para quem foi enviado.

Hebreus só foi aceito no cânon sagrado no quarto século, sobretudo, pelas dificuldades elencadas no parágrafo anterior, mas também por seu estilo, sendo que ainda hoje não se tem uma opinião consensual sobre isso. A maioria dos pesquisadores atuais estão propensos a afirmar que o texto é um discurso homilético, pois foge em muito às características de uma carta. Seja carta ou

homilia, o autor de Hebreus tem um cuidado especial em tratar do assunto do sumo sacerdote, Jesus, o Filho de Deus, que penetrou os céus (Hb 4,14). A ação sumo-sacerdotal de Cristo está voltada, sobretudo, para as pessoas fracas e pecadoras, as que vivem na ilusão e enfraquecem na profissão de fé.

Nossa opção foi situar a composição do texto aos Hebreus no final da década de 60 do primeiro século de nossa Era, pois, tratando do sacerdócio, não há nenhuma relação com a destruição do Templo de Jerusalém, no ano 70, o que nos parece um dado histórico de grande relevância para o autor não tê-lo mencionado.

No final da década de 60, Nero era o imperador romano. Portanto, Hebreus está geograficamente ligado a esse contexto histórico, com tudo aquilo que representa a influência histórico-cultural desse momento: a) a educação nos colégios; um legado cultural deixado pelo helenismo; e, nesse sentido, apontamos o estudo da língua grega (*koiné*), a qual o autor de Hebreus utilizou para compor o texto. Embora nosso objeto de estudo seja composto de apenas três versículos, é suficiente para percebermos a riqueza do estilo linguístico utilizado pelo autor, o que fez de Hebreus um dos melhores textos neotestamentários no aspecto redacional; b) a religião, por meio do culto a diversas divindades; nesse aspecto, também a comunidade cristã passava por situações de contradição com a fé que professava, visto que os cultos pagãos, herança da cultura grego-romana, exerciam influência direta nas pessoas cristãs. Ademais os(as) cristãos(ãs) eram obrigados(as) a adorar as divindades imperiais, inclusive ao imperador; c) a exploração econômica com a cobrança de taxas e impostos, a submissão das pessoas ao domínio do imperador ou do senhor, em caso de pessoas escravas; d) a política de expansão imperial romana que o autor está vivenciando implica um forte contingente do exército, com suas frequentes guerras, tanto para conquistar novos povos quanto para submeter e reprimir possíveis rebeldes que insurgiam em áreas já conquistadas. Essa prática política implicava uma demanda econômica, bem como de víveres, o que levava necessariamente a uma pesada carga de tributos, por isso mesmo a paz romana teve seu preço a ser pago: muita gente pagou com a própria vida o que não pôde pagar com recursos econômicos. Nesse sentido está a exortação e, ao mesmo tempo, o consolo do autor de Hebreus aos(as) destinatários(as): “aceitastes com alegria a expoliação de vossos bens” (Hb 10,34). A comunidade destinatária passava por rapinagem e sofrimentos, daí o incentivo a perseverar na profissão de fé.

Buscando compreender o que é a ressurreição na concepção judaica, que a proclamou, na pessoa de Jesus de Nazaré, o que fez dele o Cristo, tivemos que partir da inumação do cadáver. Para isso, buscamos a origem da prática da inumação nas culturas antigas, neolítico superior, cerca de 100 mil anos a.C.. Compreendemos que, no fato de sepultar o defunto, o ser humano não estava evitando que o corpo se decompusesse em espaço aberto, correndo o risco de ser atacado por aves de rapina ou outros animais, mas, sobretudo, porque acreditava que a vida ia continuar de alguma forma do 'outro lado'. Isso é comprovado por meio de estudos arqueológicos que encontraram diversos objetos que foram enterrados juntos com o corpo do defunto, inclusive corpos de animais e objetos de valor como, por exemplo, moedas, ouro etc. Percebemos uma contradição entre o pensamento grego e o semítico no que diz respeito à ressurreição, uma vez que aquele não professa a ressurreição, pois acredita que a alma é imortal, somente o corpo morre, mas a alma não. Diferente dessa forma de pensar está o pensamento semítico, do qual faz parte o pensamento judaico. Para o judaísmo, o ser humano morre completamente, isto é: corpo/alma e ficará aguardando a ressurreição dos justos, para a glória e dos injustos para a condenação eterna, portanto, professa-se a ressurreição do corpo.

Textos do AT vieram preparando o espírito humano para chegar à plena capacidade de compreender o processo de ressurreição. Os textos vão narrando de forma ascendente esse processo. Assim, o arrebatamento de Henoque e Elias, narrativas proféticas falam de revificação de cadáveres, e os Salmos apontam para uma existência adormecida no *Sheol* esperando o dia do ressurgimento para uma espécie de mil anos de prosperidade em um paraíso. Tudo isso é relido de forma prefigurativa da ressurreição. Porém, é sobretudo no período da literatura intertestamentária que o conceito de ressurreição ficou mais claro e ganhou um novo significado: Deus tem o poder de descer ao *Sheol* e libertar todos os que estão lá esperando pela ressurreição. Isso vai se tornando possível à medida que as pessoas veem os mártires Macabeus, injustamente condenados, derramando o sangue por amor à Lei. Logo, chegaram à conclusão de que uma pessoa injustamente assassinada não poderia ficar para sempre esquecida na sombra da morte, mas que Deus, o Senhor da vida, deve trazê-la de volta, reparando assim a injustiça cometida por meio do martírio sofrido.

No NT o conceito de ressurreição está presente em praticamente todos os textos, mesmo que seja de forma indireta, pois, no conjunto, os textos apresentam o testemunho de fé deixado pelos(as) seguidores(as) de Jesus. Com base na ideia de ressurreição desenvolvida no período intertestamentário, as pessoas que seguiam Jesus mais de perto também afirmaram que ele não estava morto, mas que vive, isto é, foi ressuscitado por Deus, o Pai, que adentrou ao país da morte, ou seja, ao *Sheol* e o despertou do sono da morte, trazendo-o para a vida, constituindo-o como Senhor da vida e da morte.

Nos evangelhos, Jesus ensinou sobre a ressurreição em geral, bem como falou de sua própria ressurreição, sendo que haveria primeiro de padecer os suplícios da paixão e morte de cruz para depois entrar na glória. No *corpus paulinum*, a ressurreição também é plenamente testemunhada, seja por Paulo, seja por seus colaboradores, no caso das pseudo-epigráficas ou pastorais. Paulo aliás não dá muita importância para a vida de Jesus no sentido de ocupar-se com uma pregação do Jesus histórico. Para ele mais importante é anunciar o Cristo, o ressuscitado. Portanto, é a partir da ressurreição, e não do Jesus histórico, que o apóstolo escreve suas cartas e parte em missão anunciando o Senhor ressuscitado.

Sustentados por esse processo do conceito de ressurreição, abordamos a temática em Hebreus. Com base na afirmação de Hb 4,14 de que Jesus, o sumo sacerdote, o Filho de Deus, penetrou os céus, construímos nossa tese de que a ressurreição é pressuposto para a ascensão, isto é, para a ação de penetrar os céus e ser intronizado à direita de Deus, uma vez que o Verbo se fez carne e habitou entre nós (Jo 1,14), viveu na região da Palestina e morreu pregado em uma cruz, fora dos muros de Jerusalém. Sua vida na Palestina e sua morte na cruz são dados históricos. Portanto, Ele pôde penetrar os céus porque foi ressuscitado pela ação de Deus que agiu em seu cadáver restituindo-lhe a vida.

Defendemos que a ressurreição de Jesus é pressuposto para Jesus penetrar os céus (*diérchomai*). O sumo sacerdote entronizado no santuário celestial à direita de Deus é o mesmo Jesus que morreu pregado na cruz. O crucificado é o mesmo que foi exaltado. É dele que devemos nos aproximar como trono da graça e buscar socorro oportuno. É o crucificado/ressuscitado que intercede constantemente diante de Deus, o Pai, a favor das pessoas fracas e pecadoras, pois seu sacerdócio consiste, sobretudo, em oferecer sacrifícios de misericórdia a favor dessas pessoas. Jesus foi exaltado à direita de Deus para que, na sua qualidade de sumo sacerdote

da Nova Aliança, conserve aberto o caminho do santuário para todas as pessoas que se mantiverem firmes na perseverança e na profissão de fé, a qual o autor de Hebreus exorta em 4,14. Com sua ascensão, Jesus fez um caminho de volta para junto de Deus, e está à sua direita. O caminho foi trilhado no mundo. Nesse sentido, a comunidade, apesar de o seu Senhor ter voltado para o céu, não está abandonada a si mesma e sem defesa, ao contrário, perseverando na profissão de fé, ela pode ter a certeza de que o sumo sacerdote celestial é seu eterno intercessor diante de Deus.

Finalmente, apontamos a possibilidade de seguir aprofundando os estudos em Hebreus com uma nova pesquisa de Pós-Doutorado sobre a atualidade do Sacerdócio em Hebreus 4,14-16. Para tanto, a atualidade de uma pesquisa em Hebreus deverá levar em conta o mesmo dado de fé do autor e dos destinatários do texto: a ressurreição de Jesus. Embora hoje essa convicção pode não ter a mesma intensidade em todas as pessoas, faz-se necessário partir dela para chegar-se com o autor à plena certeza que Jesus, por meio de seu ofício sumo sacerdotal celestial compadecido, misericordioso, fiel, obediente, piedoso, solidário e intercessor, penetrou os céus e está à direita de Deus. Jesus, o sumo e eterno sacerdote, pela vontade de Deus que o constituiu segundo a ordem de Melquisedec (Hb 5,10), assumiu com todas as consequências a vida de seus contemporâneos. Ele participou da mesma sorte que as pessoas participavam; foi tentado como elas à sua semelhança, e embora não tenha pecado esteve sujeito ao pecado (Hb 4,15). Jesus viveu profundamente a mesma situação de fraqueza em que as pessoas viviam. Foi a partir da situação de opressão, miséria, exploração econômica e religiosa que ele quis salvar as pessoas que dele se aproximassem com fé e obediência, como também ele foi obediente à vontade do Pai.

REFERÊNCIAS

A BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo: Paulus, 2003.

A BÍBLIA SAGRADA. Antigo e Novo Testamento. Traduzida em Português por João Ferreira de Almeida. Brasília: Sociedade Bíblica do Brasil, 1969. (Edição Revista e Corrigida com Referências e algumas Variantes).

ADRIANO FILHO, José. *Análise da simbologia religiosa da tradição de peregrinação na literatura do cristianismo primitivo: um estudo exegético na Epístola aos Hebreus*. São Bernardo do Campo, 2001. Tese (Doutorado).

ALAND, Bárbara et al. (Eds.). *Novum Testamentum Graece*. 27. ed. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1999.

ALMEIDA JÚNIOR, João Baptista de. O Estudo Como Forma de Pesquisa. In: CARVALHO, Maria C. M. de (Org.). *Construindo o Saber - metodologia científica: fundamentos e técnicas*. 15. ed. Campinas: Papirus, 2003. p. 97-118.

ALTHAUS-REID, Marcella Maria. Custando a morrer: lições a partir de crucifixões populares e ressurreições indisciplinadas na América Latina. Tradução de Gentil Avelino Tilton. *Concilium*, Petrópolis, v. 318, p. 32-41, 2006.

ANJOS, Márcio Fabri dos. Ressurreição como processo de uma nova vida. *Concilium*, Petrópolis, v. 318, p. 85-95, 2006.

ARAÚJO, Eleno Marques de. *Compaixão e fidelidade no sacerdócio de Jesus Cristo em Hb 4, 14-5, 10*. Dissertação (Mestrado) – PUCGoiás, Goiânia, 2001.

_____. *O Sacerdócio de Jesus Cristo na Carta aos Hebreus*. (Monografia) – IFITEG, Goiânia, 1999.

_____. Mito e sacerdócio segundo a ordem de Melquisedec. In: RICHTER REIMER I; REIMER, H.; FERREIRA, Joel A. (Orgs.). III Congresso Internacional em Ciências da Religião: mitologia e literatura sagrada. *Anais*. Goiânia: PUCGoiás, 2009. p. 119-127.

_____. Sacerdócio instituído e outras experiências religiosas. *Interações – cultura e comunidade*. Uberlândia. v. 7, n. 11, jan./jun. p. 147-163. 2012. Disponível em: <<http://200.233.146.122:81/revistadigital/index.php/revistainteracoes/index>>. Acesso em: <05 set. 2012>.

ASSMANN, Hugo; HINKELAMMERT, Franz J. *A idolatria do mercado*. Tradução de Jaime A. Clasen. Petrópolis: Vozes, 1989.

ATTRIDGE, Harold W. *The Epistle to the Hebrews*. Philadelphia: Fortress Press, 1989. (Tradução não publicada de João Mariano Netto).

AUNEAU, Joseph. *O sacerdócio na Bíblia*. Tradução de Maria Cecília M. Duprat. São Paulo: Paulus, 1994.

AYMARD, André; AUBOYER, Jeannine. *História geral das civilizações: Roma e Seu Império - As civilizações da Unidade Romana*. Tradução de Pedro Moacir Campos. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1994. v. 6.

BALLARINI, Pe. Teodorico. et al. *Introdução à Bíblia*. Tradução de Frei Oswaldo A. Furlan. Petrópolis: Vozes, 1969. v. 2.

BARBAGLIO, Giuseppe. *Jesus Hebreu da Galileia: pesquisa histórica*. Tradução de Walter Eduardo Lisboa. São Paulo: Paulinas, 2011.

_____. Jesus ressuscitado “primícias” de ressurreição participada. Tradução de Gentil Avelino Titton. *Concilium*, Petrópolis, v. 318, p. 52-61, 2006.

BAUER, Walter. *Griechisch-Deutsches Wörterburch: Schriften des neuen Testaments*. Tieben: Verlag von Alfred Töpelmann, 1928. [Tradução não publicada de Ivoni Richter Reimer].

BAUMERT, Norbert. *Mulher e homem em Paulo: superação de um mal-entendido*. Tradução de Haroldo Reimer e Ivoni R. Reimer. São Paulo: Loyola, 1999.

BENJAMIN, Walter. O capitalismo como religião. In: MOREIRA, Alberto da Silva (Org.). *O capitalismo como religião*. Tradução de Alberto da Silva Moreira. Goiânia: ed. da PUCGoiás, 2012. p. 211-215.

BÍBLIA DO PEREGRINO. Coord. ed. Paulo Bazaglia. 2. ed. São Paulo: Paulus, 2006.

BIGARÉ, C. et al. *Introdução à Bíblia*. Direção de A. Robert e A. Feuillet. São Paulo: Herder, 1968. Tomo 2.

BIETENHARD, H. Céu. In: COENEN, L.; BROWN, C. (Orgs.). *Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento*. v. 1. Tradução de Gordon Chown. 2. ed. A a M. São Paulo: Vida Nova, 2000. p. 338-348.

BOFF, Clodovis. *Teologia e prática: teologia do político e suas mediações*. Petrópolis: Vozes, 1978.

BOFF, Leonardo; BOFF, Clodovis. *Como fazer teologia da libertação*. 6. ed. Petrópolis: Vozes, 1993.

BOFF, Leonardo. *A águia e a galinha*. Petrópolis: Vozes, 2004.

_____. *A ressurreição de Cristo: a nossa Ressurreição na morte*. Rio de Janeiro: Vozes, 1972.

_____. *Paixão de Cristo paixão do mundo*. Petrópolis: Vozes, 1977.

BOMBASSARO, Luiz C. *As fronteiras da epistemologia*. Petrópolis: Vozes, 1992.

BORN, A. Van den. Sumo sacerdote. In: BORN, A. Van den (Redator). *Dicionário Enciclopédico da Bíblia*. Tradução de Frederico Stein. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 1987. p. 1352-1355.

_____. Ressurreição. In: BORN, A. Van den (Redator). *Dicionário Enciclopédico da Bíblia*. Tradução de Frederico Stein. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 1987. p. 1302-1314.

BOURDIEU, Pierre. *Economia das trocas simbólicas*. Tradução de Sergio Miceli. 5. ed. São Paulo: Perspectiva, 1999.

BROWN, C.; COENEN, L. Fariseus. In: COENEN, L.; BROWN, C. (Orgs.). *Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento*. Tradução de Gordon Chown. 2. ed. A a M. São Paulo: Vida Nova, 2000. p. 798-803. v. 1.

_____. Ressurreição. In: COENEN, L.; BROWN, C. (Orgs.). *Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento*. Tradução de Gordon Chown. 2. ed. N a Z. São Paulo: Vida Nova, 2000. p. 2055-2105. v. 2.

BRUCE A. Melquisedec. In: COENEN, L.; BROWN, C. (Orgs.). *Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento*. Tradução de Gordon Chown. 2. ed. São Paulo: Vida Nova, 2000. v. 1. p. 1267-1269.

BRUCE, F. F. *La Epistola A los Hebreus*. Tradução de Marta M. de Campenelli y Catharine F. de Padilha. Buenos Aires: Nueva Creación, 1987.

BÜCHSEL. Boethéo, Boethós, Boétheia. In: *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Stuttgart: Kohlhammer, 1957. v. 1. p. 627. [Tradução de Ivoni R. Reimer].

BULTMANN, Rudolf. *Crer e compreender*. Tradução de Walter O. Schlupp e Walter Atmann. São Leopoldo: Sinodal, 1987.

BURNS, Edward McNall; LERNER, Robert E; MEACHAM, Standish. *História da civilização ocidental: do homem das cavernas às naves espaciais*. Tradução de Donaldson M. Garschagen. 34. ed. São Paulo: Globo, 1993. v. 1.

CAMBIER, J. A Epístola aos Hebreus. In: ROBER-FEUILLET (Dir.). *Introdução à Bíblia: Novo Testamento*. Tradução de Antônio Charber e Joaquim Savador. São Paulo: Herder, 1968. v. 4.

CASALDÁLIGA, Pedro. Eu creio na ressurreição. *Concilium*, Petrópolis, v. 318, p. 120-122, 2006.

CECHINATO, Luis. *Os 20 Séculos de Caminhada da Igreja*. Petrópolis: Vozes, 1996.

CHAMPLIN, Russell N. *O Novo Testamento Interpretado versículo por versículo*. São Paulo: Candeia, 1995.

CHARPENTIER, Etienne. *Cristo Ressuscitou*. Tradução Monjas Dominicanas. 2. ed. São Paulo: Paulus, 1983.

CLEMENTE ROMANO. Primeira Carta aos Coríntios. In: *Padres Apostólicos*. Tradução de Ivo Storniolo e Euclides M. Balancin. São Paulo: Paulus, 1995.

COMBLIN, José. *Atos dos Apóstolos*. v. 2, p. 13-28. Petrópolis: Vozes, 1989.

COSTA, João Rezende. *Abbá! Pai! O Deus de Jesus é diferente*. São Paulo: Loyola, 1999.

COULANGES, Fustel de. *A cidade antiga*. Tradução de Fernando de Aguiar. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1987.

CROATTO, J. Severino. *Hermenêutica Bíblica*. Tradução de Haroldo Reimer. São Leopoldo: Sinodal, 1986.

DATTLER, Frederico. *A Carta aos Hebreus*. São Paulo: Paulinas, 1980.

DEI VERBUM. In: *Vaticano II: mensagens, discursos e documentos*. Tradução de Francisco Catão. São Paulo: Paulinas, 1998.

DETIENNE, Claude Valentin René. *O lugar histórico do intérprete: estudo sobre a história de interpretação de Êxodo 3 à luz das teorias hermenêuticas*. Tese (Doutorado). PUCGoiás, Goiânia, 2011.

DIDAQUÉ: ou doutrina dos Apóstolos. Tradução de Urbano Zilles. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1978.

DREHER, Martin N. *A Igreja no Império Romano*. São Leopoldo: Sinodal, 1993.

DREWERMANN, Eugen. Pecado. In: EICHER, Peter (Dir.). *Dicionário de conceitos fundamentais de teologia*. Tradução de João Rezende da Costa. São Paulo: Paulus, 1993. p. 661-665.

DUSSAUT, L. A Epístola aos Hebreus. In: COTHENET, L. et. al. *Os escritos de São João e a Epístola aos Hebreus*. Tradução de M. Cecília de M. Duprat. São Paulo: Paulinas, 1988.

ECO, Umberto. *Interpretação e superinterpretação*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

_____. *O signo*. Tradução de Maria de Fátima Marinho. 5. ed. Lisboa: Presença, 1997.

EGGER, Wilhelm. *Metodologia do Novo Testamento*. Tradução de Johan Konings e Inês Borges. São Paulo: Loyola, 1994.

EL LIBRO del Pueblo de Dios: La Bíblia. Tradução de Pbro. Armando J. Levoratti e Alfresco B. Trusso. 10. ed. Madrid: San Pablo, 1994.

ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano: a essência das religiões*. Tradução de Rogério Fernandes. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

ELLINGWORTH, Paul. *The Epistle To The Hebrews*. Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 1993.

EUSÉBIO, de Cesaréia. *História Eclesiástica*. Tradução de Monjas Beneditinas do Mosteiro de Maria Mãe de Cristo. São Paulo: Paulus, 2000.

FABRIS, Reinaldo. *As Cartas de Paulo*. Tradução de José Maria de Almeida. São Paulo: Loyola, 1992. v. 3. (Coleção Bíblica Loyola; 6).

_____. *Paulo apóstolo dos gentios*. Tradução de Euclides M. Balancin. São Paulo: Paulinas, 2001.

FEITOSA, Darlyson M. Alves. *Epístola aos Hebreus: bases textuais para um neomonoteísmo cristão*. Tese (Doutorado). PUCGoiás, Goiânia, 2012.

FERRARO Benedito. *Cristologia em tempos de ídolos e sacrifícios*. São Paulo: Paulinas, 1993.

FIORENZA, Elisabeth. O fator e aperfeiçoador da nossa fé: In: SHREINER, Josef; DAUTZENBERG, G. (Orgs). *Forma e exigências do Novo Testamento*. Tradução de Benôni Lemos. São Paulo: Teológica, 2004. p. 327-350.

FORTE, Bruno. *A Essência do Cristianismo*. Tradução de Ephraim F. Alves. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 2003.

_____. *Jesus de Nazaré, História de Deus, Deus da História: ensaio de uma cristologia como história*. Tradução de Luiz João Gaio. São Paulo: Paulinas, 1985.

FREIRE, Paulo. *A Importância do ato de ler*. 6. ed. São Paulo: Cortez, 1984.

_____. Considerações em torno do ato de estudar: In. *Ação cultural para a Liberdade*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1977. p. 09-11.

GADAMER, Hans-Georg. *Hermenêutica em retrospectiva*. Tradução de Marco A. Casanova. Petrópolis: Vozes, 2009.

_____. *Verdade e método*. Tradução de Enio P. Giachini. Petrópolis: Vozes, 2002. v. 2.

_____. *Verdade e método*. 3. ed. Tradução de Flávio Paulo Meurer. Petrópolis: Vozes, 1999. v. 1.

GONZALES FAUS, José Ignacio. *Acesso a Jesus: ensaio de teologia narrativa*. Tradução de Luiz João Gaio. São Paulo: Loyola. 1981.

GARCÍA MARTÍNEZ, Florentino. *Textos de Qumran*. Tradução de Valmor da Silva. Petrópolis: Vozes 1995.

GEFFRÉ, Claude. *Como fazer Teologia Hoje*. Tradução de Benôni Lemos. São Paulo: Paulinas, 1989.

GEISLER, Norman; NIX, William. *Introdução Bíblica*. Tradução de Oswaldo Ramos. São Paulo: Vida, 1997.

GIL, Hemínio et al. *A Cruz – teologia e espiritualidade*. São Paulo: Paulinas, 1983.

GILBERT, Maurice. Exegese integral. In: LATOURELLE, René; FISICHELLA, Rino. *Dicionário de Teologia Fundamental*. Tradução de Luiz João Baraúna. São Paulo: Santuário, 1994. p. 310-316.

GILBERT, Pierre. *Pequena História da Exegese Bíblica*. Tradução de Edinei da Rosa Cândido. Petrópolis: Vozes, 1995.

GIORDANI, Mário Curtis. *História de Roma: antiguidade clássica II*. 10. ed. Petrópolis: Vozes, 1990.

GOPPELT, Leonhard. *Teologia do Novo Testamento*. v. 1. Tradução de Martin Dreher. Petrópolis: Vozes, 1976.

GRÄSSER, Erich. *An die Hebräer*. Zurich, Braunschweig: Benziger Verlag, 1990. p. 240-265. (Evangelisch-katholischer dommentar, EKK, v. 17). (Tradução não publicada de Monika Ottermann).

GUTHRIE, D. *Hebreus: introdução e comentários*. Tradução de Goldon Chown. São Paulo: Vida Nova, 2007.

GUTHRIE, Donald. A Vida Após a Morte. In: PIERATT, Alan; SHEDD, Russell P. (Orgs). *Imortalidade*. São Paulo: Vida Nova, 1992. p. 183-222.

HAHN, Udo. *Páscoa*. Tradução de Pe. Danilo Mandoni. São Paulo: Loyola, 2003.

HAIGHT, Roger. *Jesus, símbolo de Deus*. Tradução de Jonas Pereira dos Santos. São Paulo: Paulinas, 2003.

HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Tradução de Márcia de Sá Cavalcanti. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1988.

HINKELAMMERT, Franz J. *Sacrifícios humanos e sociedade ocidental: LÚCIFER E A BESTA*. Tradução de João R. Costa. São Paulo: Paulus, 1995.

HORSLEY, Richard A. *Jesus e o Império: o reino de Deus e a nova desordem mundial*. Tradução de Euclides L. Calloni. São Paulo: Paulus, 2004.

INÁCIO DE ANTIOQUIA. Carta aos Efésios. In: *PADRES apostólicos*. Tradução de Ivo Storniolo e Euclides M. Balancin. São Paulo: Paulus, 1995.

IRARRAZAVAL, Diego. Morrer e ressuscitar, numa tradição popular. Tradução de Gentil Avelino Titton. *Concilium*, Petrópolis, v. 318, p. 21-31, 2006.

JAEGER, Werner. *Paidéia: a formação do homem grego*. Tradução de Artur M. Parreira. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

JEREMIAS, Joaquim. *Jerusalém no tempo de Jesus: pesquisa de história econômico-social no período neotestamentário*. Tradução de M. Cecília de M. Duprat. São Paulo: Paulinas, 1983.

JOSEFO, Flávio. *História dos Hebreus*. Tradução de Vicente Pedroso. Rio de Janeiro: CPDA, 1990. v. 3.

KISTEMAKER, Simon. *Hebreus: Comentário do Novo Testamento*. Tradução de Marcelo Tolentino. São Paulo: Cultura Cristã, 2003.

KONINGS, Johan. *A Bíblia nas suas origens e hoje*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1998.

———. *Hebreus. A Bíblia passo a passo*. São Paulo: Loyola, 1995.

KOESTER, Helmut. *Introdução ao Novo Testamento: história e literatura do cristianismo primitivo*. Tradução de Euclides Luiz Calloni. São Paulo: Paulus, 2005a. v. 1.

———. *Introdução ao Novo Testamento: história e literatura do cristianismo primitivo*. Tradução de Euclides Luiz Calloni. São Paulo: Paulus, 2005b. v. 2.

KÜMMEL, Werner G. *Introdução ao Novo Testamento*. Tradução de Paulo Feine e João Paixo Neto. São Paulo: Paulinas, 1982.

LAGNI, Daniel. *Jesus um homem de fé?* Goiânia: Redentorista, 1999.

LE GOFF, Jacques. *O nascimento do purgatório*. Tradução de Maria F. G. de Azevedo. 2. ed. Lisboa: Estampa, 1995.

LÉON-DUFOUR, Xavier (Diretor). *Vocabulário de teologia bíblica*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1977.

LESBAUPIN, Ivo. *A bem-aventurança da perseguição: a vida dos cristãos no Império Romano*. Petrópolis: Vozes, 1975.

LIBÂNIO, João B.; BINGEMER, Maria Clara L. *Escatologia cristã: o novo céu e a nova terra*. Petrópolis: Vozes, 1994.

LIGHTFOOT, Neil R. *Hebreus*. São Paulo: Vida Cristã. 1976.

LIMA, Lana Lage da Gama et al. (Orgs). *História e religiões*. Associação nacional de história. VIII encontro regional de história – núcleo rio de Janeiro. Rio de Janeiro: Mauad, 2002.

LIRA, David Pessoa de. A demonologia no Ambiente do Novo Testamento: uma análise ideológico-conceptual da palavra daimón no corpus hermeticum. *Revista*

Protestante, São Leopoldo. v. 25, p. 87-98. 2011. Disponível em: <<http://www.est.edu.br/periodicos/index.php/nepp>>. Acesso em: <28 nov. 2011>.

LOADER, G. R. William. *Filho e sumo sacerdote: um estudo histórico-tradicional sobre a cristologizada Carta aos Hebreus*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchner Verlag, 1981. p. 39-61. (Tradução não publicada de Monika Ottermann).

LOHSE, Eduard. *Introdução ao Novo Testamento*. São Leopoldo: Sinodal, 1985.

MACRAE, George W. Hebreus. In: DIANNE, Bergant; ROBERT J. Karris. (Orgs.). *Comentário bíblico*. 2. ed. São Paulo: Loyola, 1999. v. 3. p. 305-320.

MAINVILLE, Odette (Org). *Escritos e ambiente do NT: uma introdução*. Tradução de Lúcia M. E. Orth. Petrópolis: Vozes, 2002.

MATOS, Keila Carvalho de. *Vozes Polêmicas e Contraditórias Sobre Ministérios de Mulheres: exegese e análise do discurso a partir de 1Coríntios 14,33b-35*. Tese (Doutorado) - PUCGoiás, Goiânia, 2010.

MAZZAROLO, Isidoro. Hebreus: o que muda depois de Jesus? Do Jesus histórico ao Cristo da fé. Rio de Janeiro: Comunicação Impressa, 2011.

MCGRATH, Alister. *O Deus Desconhecido: em busca da realização espiritual*. São Paulo: Loyola, 2001.

MESTERS, Carlos. *Flor sem defesa*. Petrópolis: Vozes, 1983.

MESTERS, Carlos; FRANCISCO, Orofino. As primeiras comunidades cristãs dentro da conjuntura da época – as etapas da história, do ano 30 ao ano 70. *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana*, Petrópolis, n. 22. p. 34-44. 1995.

MÍGUEZ, Néstor O. Contexto sociocultural da Palestina. *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana*. Petrópolis, n. 22. p. 22-33. 1995.

MINAYO, Maria Cecília de Souza. O desafio do conhecimento: pesquisa qualitativa de saúde. 5. ed. São Paulo, Hucite: Rio de Janeiro: Abrasco, 1998.

MOLTMANN, Jürgen. Ressurreição da natureza: um capítulo da cristologia cósmica. *Concilium*, Petrópolis, v. 318, p. 76-84, 2006.

MONROY, A. e SADA, R. *Curso de teologia dos sacramentos*. Tradução de José C. De Brito: Lisboa, 1991.

MOREIRA, Alberto da Silva. Em que sentido o capitalismo é uma religião: deslocamento do religioso e esfera econômica. In: MOREIRA, Alberto da Silva (Org.). *O capitalismo como religião*. Goiânia: ed. da PUC-Goiás, 2012. p. 15-49.

MÜLLER, Karlheinz. Exegese. In: EICHER, Peter. *Dicionário de conceitos fundamentais de teologia*. Tradução de João Rezende Costa. São Paulo: Vozes, 1993. p. 288-298.

MUNDLE, W., Piedade. In: COENEN, L.; BROWN, C (Orgs.). *Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento*. Tradução de Gordon Chown. 2. ed. São Paulo: Vida Nova, 2000. v. 2. p. 1660-1662.

NOVO TESTAMENTO. Tradução Ecumênica da Bíblia (Edição Integral). São Paulo: Loyola, 1987.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de (Org). *Mauss*. Tradução de Regina Lúcia Morais Marel et al. São Paulo: Ática, 1979.

OHLIG, Karl-Heinz. A superação religiosa da morte na história da humanidade. Tradução de Carlos Almeida Pereira. *Concilium*, Petrópolis, v. 318, p. 10-20, 2006.

OTTO, Rudolf. *O Sagrado*. Tradução de João Gama. Lisboa: Edições 70, 1992.

PACKER, James I. A Morte. In: PIERATT, Alan; SHEDD, Russell P. (Orgs). *Imortalidade*. São Paulo: Sociedade Religiosa Edições Vida Nova, 1992.p. 115-130.

PAGOLA, José Antonio. *Jesus: aproximação histórica*. Tradução de Gentil Avelino Titton. Petrópolis: Vozes, 2010.

PAROSCHI, Wilson. *Crítica textual do Novo Testamento*. 2. ed. São Paulo: Vida Nova, 1999.

PARRA SÁNCHEZ, Tomás. *Comunidades proféticas a caminho*. Tradução de Valmor da Silva. São Paulo: Paulinas, 1996.

PIERATT, Alan B. Pensando no Céu. In: PIERATT, Alan; SHEDD, Russell P. (Orgs). *Imortalidade*. São Paulo: Sociedade Religiosa Edições Vida Nova, 1992. p. 227-245.

PILCH, John J. Romanos. In: BERGANT, Dianne; KARRIS, Robert J. (Orgs.). *Comentário bíblico*. São Paulo, 1999. v. 3. p. 177-192.

PIXLEY, Jorge. Os primeiros seguidores de Jesus na Macedônia e Acaia. *Revista de Interpretação Bíblica Latino-america*, Petrópolis, n. 9. p 60-84, 1998.

PLATÃO. *A República*. Tradução de Maria H. da R. Pereira. 5. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1987.

PORTOGALLI, Bianca Maria Tordini. *Ermite Trimegisto Corpo Ermético e Asclepio*. Milano: SE, 1997. (Tradução não publicada de Marcelo Nicolas Ciampi).

PROENÇA, Eduardo de (Org). *Apócrifos da Bíblia e pseudo-epígrafos*. Tradução de Claudio J. A. Rodrigues. 6. ed. São Paulo: Fonte editorial, 2010.

QUEIROZ, Maria Izaura Pereira de. *O messianismo no Brasil e no mundo*. São Paulo: Alfa-Omega, 1976.

QUEIRUGA, Andrés Torres; SOBRINO, Jon; SUSIN, Luiz Carlos. Editorial. *Concilium*. Tradução de Lúcia Mathilde Endliche Orth. Petrópolis, v. 318, 2006, p. 5-9.

QUEIRUGA, Andrés Torres. *Do terror de Isaac ao Abbá de Jesus*. Tradução de José A. Beraldin São Paulo. Paulinas, 2001.

_____. *Repensar a ressurreição: a diferença cristã na continuidade das religiões e da cultura*. São Paulo: Paulinas, 2004.

_____. Ressurreição e liturgia funerária. In: *Concilium*, Petrópolis, v. 318, p. 108-119, 2006.

RAMMINGER, Micheal. A esquerda europeia e a religião: grupos e movimentos contra a globalização capitalista autoritária. In: MOREIRA, Alberto da Silva (Org.). *O capitalismo como religião*. Tradução de Alberto da Silva Moreira. Goiânia: ed. da PUCGoiás, 2012. p. 177-188.

RATZINGER, Joseph. *Jesus de Nazaré: da entrada em Jerusalém até a Ressurreição*. Tradução de Bruno Bastos Lins. São Paulo: Planeta do Brasil, 2011.

REIMER, Haroldo; RICHTER REIMER, Ivoni. *Tempos de graça*. São Paulo: Paulus; São Leopoldo: Sinodal, Cebi, 1999.

REIMER, Haroldo; SILVA, Valmor da (Orgs.). *Hermenêuticas bíblicas: contribuições ao I Congresso Brasileiro de Pesquisa Bíblica*. São Leopoldo: Oikos; Goiânia: ed. da UCG, 2006.

REISNER, Erwin. *Der Brief an die Hebráer*. BETRA-CHTUNGEN. Munique: Chr. Kaiser Verlag, 1938. (Tradução não publicada de Ivoni Richter Reimer).

RICHARD, Pablo. A origem do cristianismo em Roma. *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana*, Petrópolis, n. 29, p. 142-156, 1998.

RICHTER REIMER, Ivoni. *Compaixão, cruz e esperança: teologia de Marcos*. São Paulo: Paulinas, 2012.

_____. Perigo de morte e “morte vivida” no movimento de Jesus: teologia e imaginário gravados na arte das catacumbas. *Ciberteologia – Revista de Teologia e Cultura*. São Paulo, ano VI, n. 29, p. 31-44, 2010. [ISSN 1809-2888]. Disponível em: <<http://ciberteologia.paulinas.org.br>> Acesso em: <01 dez. 2011>.

_____. Nas catacumbas de Roma: uma ‘história de morte’ para reconstruir vidas. *Mosaico*, Goiânia, v. 2, n. 2, p. 102-116, 2009. [ISSN eletr. 1983-7801]. Disponível em: <<http://revistas.ucg.br/index.php/mosaico/article/viewFile/968/676>>. Acesso em: <14 dez. 2011>.

_____. *Milagre das Mãos: curas e exorcismos de Jesus em seu contexto histórico-cultural*. Goiânia: ed. da UCG, 2008.

_____. Patriarcado e economia política: o jeito romano de organizar a casa. In: RICHTER REIMER, Ivoni (Org). *Economia no mundo bíblico: enfoques sociais, históricos e teológicos*. São Leopoldo: Sinodal, 2006a. p. 72-97.

_____. Perdão de dívidas em Mateus e Lucas: por uma economia sem exclusões. In: RICHTER REIMER, Ivoni (Org). *Economia no mundo bíblico: enfoques sociais, históricos e teológicos*. São Leopoldo: Sinodal, 2006b. p. 135-157.

_____. Jesus, a dívida externa e os tributos romanos. In: RICHTER REIMER, Ivoni (Org). *Economia no mundo bíblico: enfoques sociais, históricos e teológicos*. São Leopoldo: Sinodal, 2006c.

_____. Bíblia e hermenêutica de classe, gênero e etnia. In: REIMER, Haroldo; SILVA, Valmor (Orgs.). *Hermenêuticas bíblicas: contribuições ao I Congresso Brasileiro de Pesquisa Bíblica*. São Leopoldo: Oikos; Goiânia: ed. da UCG, 2006d.

_____. A economia dos ministérios eclesiais: uma análise de Romanos 16,1-16. *Fragmentos de cultura*, Goiânia, v.13, n. 15, p. 1079-1092. 2003.

_____. *O belo as feras e o novo tempo*. Petrópolis: Vozes; São Leopoldo: Cebi, 2000a.

_____. O que é céu? O que é inferno? In: SILVA, João Artur Müller da (Org). *22 Perguntas e respostas da fé*. São Leopoldo: Sinodal, 2000b. p. 63-70.

_____. *Women in the acts of the Apostles*. Translated by Linda M. Maloney. Minneapolis: Fortres Press, 1995a. [Tradução de Ivoni Richter Reimer].

_____. *Vida de mulheres na sociedade e na igreja*. São Paulo: Paulinas, 1995b.

_____. Lembrar, transmitir, agir – Mulheres nos inícios do cristianismo. *Revista de Interpretação Bíblica Latino-America*, Petrópolis, n. 22, p. 45-59, 1995c.

RICOEUR, Paul. *A hermenêutica bíblica*. Tradução de Paulo Meneses. São Paulo: Loyola, 2006.

RUSSELL, David, S. *Entre o Antigo e o Novo Testamento: o período interbíblico*. Tradução de Eliseu Pereira. 3. ed. São Paulo: Abba Press, 2008.

SANTOS, Bento Silva. *Imortalidade da alma no Fédon de Platão: a coerência e legitimidade do argumento final*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999. p. 102-107.

SANTOS, Eduardo da Silva. *A ressurreição da carne: estudo comparativo entre a posição de teólogos contemporâneos e a posição tradicional da Igreja sobre o momento da ressurreição da carne*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997.

SCHIAVO, Luís; SILVA, Valmor da. *Jesus, milagreiro e exorcista*. São Paulo: Paulinas, 2000.

SCHIERSE, Franz Joseph. *Epístola aos Hebreus*. Tradução de Pe. Waldormiro P. Martins. Petrópolis: Vozes, 1970.

SCHLEIERMACHER, Friedrich D. E. *Hermenêutica: arte e técnica da interpretação*. Tradução de Celso R. Braida. Petrópolis: Vozes, 1999.

SCHMOLLER, Alfred. *Handkonkordanzum griechischen Neuen Testament*. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1994. [Tradução de Ivoni Richter Reimer].

SCHWANTES, Milton. Anotações sobre novos começos na leitura bíblica: releituras bíblicas dos anos cinquenta, sessenta e setenta na América Latina. In: REIMER, Haroldo; SILVA, Valmor da (Orgs.). *Hermenêuticas bíblicas: contribuições ao I Congresso Brasileiro de Pesquisa Bíblica*. São Leopoldo: Oikos; Goiânia: ed. da UCG, 2006. p. 11-32.

SEGUNDO, Juan Luis. *A história perdida e recuperada de Jesus de Nazaré: dos sinóticos a Paulo*. São Paulo: Paulus, 2007.

———. *Teologia da libertação*. São Paulo: Loyola, 1978.

SHÄRTL, Thomas. Penar a ressurreição: questões metafísicas básicas. *Concilium*, Petrópolis, v. 318, p. 62-75, 2006.

SILVA, JOSÉ A. A religião na Grécia Antiga e a alma. In: OLIVEIRA, Irene D. (Org.). *Encontro do Regional Centro-Oeste da Sociedade de Teologia e Ciências da Religião*. Goiânia: ed. da UCG, 2007.

———. *O sagrado e a individualidade*. Goiânia: ed. da UCG, 2009.

SILVA, Josué Cândido. A fé no dinheiro: promessa de salvação e riqueza infinita. In: MOREIRA, Alberto da Silva (Org.). *O capitalismo como religião*. Goiânia: ed. da PUCGoiás, 2012. p. 119-143.

SOBRINO, Jon. *Cristologia a partir da América Latina*. Tradução de Orlando Bernardi. Petrópolis: Vozes, 1983.

———. Diante da ressurreição de um crucificado: Uma esperança e um modo de viver. *Concilium*, Petrópolis, v. 318, p. 96-107, 2006.

———. *A fé em Jesus Cristo: ensaio a partir das vítimas*. Tradução de Ephraim F. Alves. Petrópolis: Vozes, 2000.

STÄHLIN. Asthenés, Asthénéia, Asthenéo. In: *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*. v. 1. Stuttgart: Kohlhammer, 1957, p. 488-492. [Tradução não publicada de Ivoni Richter Reimer].

STAMBAUGH, John E.; BALCH, David L. *O Novo Testamento em seu ambiente social*. Tradução de João Rezende Costa. São Paulo: Paulus, 1996.

STOEGER, A. Sacerdócio, In: BAUER, Johannes B. *Dicionário de Teologia Bíblica*. Tradução de Helmuth A. Simon. 4. ed. São Paulo: Loyola, 1988. v. 2. p. 1016-1027.

SUSIN, Luiz Carlos. A corrupção do melhor engendra o pior: um ensaio sobre a metamorfose do cristianismo e seus aspectos sombrios no ocidente moderno capitalista. In: MOREIRA, Alberto da Silva (Org.). *O capitalismo como religião*. Goiânia: ed. da PUCGoiás, 2012. p. 145-175.

_____. Ressurreição: o coração da vida e da fé. *Concilium*, Petrópolis, v. 318, p. 123-128, 2006.

TÁCITO. *Anais*. Tradução de J. L. Freire de Carvalho. v. 25. Rio de Janeiro: W. M. Jackson, 1950. (Coleção Clássicos Jackson).

TAMEZ, Elsa. Como entender a carta aos Romanos. *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana*, Petrópolis, n. 20, p. 62- 79, 1995.

TAYLOR, William C. *Dicionário do Novo Testamento Grego*. São Paulo: Batista regular, 2000.

THEISSEN. Gerd. *A religião dos primeiros cristãos: uma teoria do cristianismo primitivo*. Tradução de Paulo F. Valério. São Paulo: Paulinas, 2009.

_____. *O Novo Testamento*. Tradução de Carlos Almeida Pereira. Petrópolis: Vozes, 2007.

TEIXEIRA, Evilázio F. Borges. *A educação do homem segundo Platão*. São Paulo: Paulus, 1999.

TILGHMAN, B. R. *Introdução à filosofia da religião*. Tradução de Adail Ubirajara Sobral e Maria Stela Gonçalves. São Paulo: Loyola, 1996.

TREBOLLE BARRERA, Julio. *A bíblia judaica e a bíblia cristã*. Tradução de Pe. Ramiro Mincato. Petrópolis: Vozes, 1996.

VANHOYE, Albert. *A mensagem da Epístola aos Hebreus*. 2. ed. Tradução de Álvaro Cunha. São Paulo: Paulinas, 1983. (Coleção Cadernos Bíblicos, n. 21).

_____. *Sacerdotes antigos e sacerdote novo: segundo o Novo Testamento*. Tradução de Ronaldo Brito. São Paulo: Academia Cristã, 2006.

_____. *Un sacerdote diferente: la epístola a los Hebreos*. Colombia: Convivium press, 2011.

VAZ, Eurides Divino. *Uma reflexão sobre o céu, inferno e purgatório*. Petrópolis: Vozes, 2004.

VIANA, Nildo Silva. Capitalismo, onipresença e transcendência. In: MOREIRA, Alberto da Silva (Org.). *O capitalismo como religião*. Goiânia: ed. da PUCGoiás, 2012. p. 93-118.

VIDAL, Senén. A ressurreição na tradição israelita. Tradução de Lúcia Mathilde Endlich Orth. *Concilium*, Petrópolis, v. 318, p. 42-51, 2006.

VIELHAUER, Philipp. *História da literatura cristã primitiva: introdução ao Novo Testamento, aos apócrifos e aos pais apostólicos*. Tradução de Ilson Kayser. Santo André: Academia Cristã, 2005.

VOLKMANN, Martin et al. Sobre a interpretação histórica: métodos de estudos. In: *Método histórico-crítico*. São Paulo: CEDI, 1992. p. 37-75. (Série Leituras da Bíblia, n. 4).

WEBER, Max. *Economia e sociedade*. Tradução de Regis Barbosa e Karen E. Barbosa. 3. ed. Brasília: UNB, 2000. v. 1.

WEGNER, Uwe. Jesus, a dívida externa e os tributos romanos. In: RICHTER REIMER, Ivoni (Org). *Economia no mundo bíblico: enfoques sociais, históricos e teológicos*. São Leopoldo: Sinodal, 2006b. p. 111-134.

_____. *Exegese do Novo Testamento: manual de metodologia*. São Paulo: Paulus, 1998.

WEISER, Artur. *Os salmos*. Tradução de Edwino A. Royer e João R. Costa. São Paulo: Paulus, 1994.

WENGST, Klaus. *Pax romana*. São Paulo: Paulinas, 1991.

ZEDDA, Silverio (Cord.). *Lettera Agli Ebrei*. 5. ed. Turino: San Paolo, 1999.

XAVIER, Francisco Cândido. *Nosso Iar*. 48. ed. Rio de Janeiro: Federação Espírita Brasileira, 1998.

ANEXO A: Concordância de *diérchomai* no Novo Testamento

CITAÇÃO	TERMO TRANSLITERADO DO GREGO	TEXTO DA BJ	INTERPRETAÇÃO
Mt 12,43	<i>Dierchetai</i>	“Quando o espírito impuro sai do homem, perambula por lugares áridos, procurando repouso, mas não o encontra” (e seu paralelo em Lc 11,24).	O termo usado aqui significa perambular, isto é, ir de um lado para outro; também no paralelo de Lucas tem a mesma conotação.
Mc 4,35; Lc 8,22	<i>Dielthomen</i>	“Certo dia, ele subiu a um barco com os discípulos e disse-lhes: ‘Passemos à outra margem do lago’”.	Nestas passagens de Marcos e Lucas, também o termo usado tem o mesmo sentido de sair de uma margem e ir para a outra, isto é, passar pelo meio do lago e ancorar do lado oposto. Isso significa sair do lado sul e ir para o lado norte ou vice-versa.
Mc 10,25	<i>Dielthein</i>	“É mais fácil um camelo passar pelo fundo da agulha do que um rico entrar no Reino de Deus!”	O termo é usado por Marcos para designar a ação de entrar no Reino de Deus. Equivale a passar a fazer parte do Reino e não significa passar de um lado para outro.
Lc 2,15	<i>Dielthomen</i>	“Quando os anjos o deixaram, em direção ao céu, os pastores disseram entre si: ‘Vamos já a Belém, e vejamos o que aconteceu, o que o Senhor nos deu a conhecer’”.	Nesta passagem o termo significa ir à Belém, isto é, entrar na cidade, e não de passar por ela.
Lc 4,30	<i>Dielthon</i>	“Ele, porém, passando pelo meio deles, prosseguia seu caminho...”	Aqui a palavra já indica uma ação que segue depois. Jesus passa entre as pessoas e continua a caminhar.
Lc 9,6	<i>Dierchonto</i>	“Eles então partiram, indo de povoado em povoado, anunciando a Boa Nova e operando curas por toda a parte”.	Nesta passagem o termo deixa claro que é um movimento continuado, que vão passando de povoado em povoado, isto é, entra aqui e sai do outro lado e continua em direção a outro povoado.
Lc 17,11	<i>Diercheto</i>	“Como ele se encaminhasse para Jerusalém, passava através da Samaria e da Galileia”.	Também aqui o verbo mostra que passar significa atravessar. Inicia a caminhada de um lado e vai continuar do

			outro lado, ou seja, atravessando toda a Samaria e a Galileia.
Lc 19,1	<i>Diercheto</i>	“E, tendo entrando em Jericó, ele atravessava a cidade”.	Nesta passagem o termo não sofre alteração de sentido, pois indica que entrou em Jericó e saiu do outro lado.
Lc 19,4	<i>Dierchesthai</i>	“Correu então à frente e subiu num sicômaro para ver Jesus, que iria passar por ali”.	Também aqui não sofre mudança, pois a ênfase está na ação de Jesus que ia passar pelo local. Isso significa que ele continuaria sua caminhada indo para outra localidade.
Lc 5,15	<i>Diercheto</i> e <i>synechonto</i>	A notícia a seu respeito, porém, difundia-se cada vez mais, e acorriam numerosas multidões para ouvi-lo e serem curadas de suas enfermidades.	Os termos “difundia-se” e “ocorriam” aqui não têm relação com o sentido de penetrar.
Jo 4,4	<i>Dierchestai</i>	Era preciso passar por Samaria.	Esta narrativa está próxima da descrita em Lc 19,4, pois significa atravessar a Samaria e seguir adiante.
Jo 4,15	<i>Dierchomai</i>	Disse-lhe a mulher: “Senhor, dá-me dessa água, para que eu não tenha mais sede nem tenha de vir mais aqui para tirá-la!”.	Também aqui não vemos nenhuma relação do sentido de penetrar, como é o caso de Hb 4,14.
At 8,4	<i>Dielthon</i>	Entretanto, os que haviam sido dispersos iam de lugar em lugar, anunciando a palavra da Boa Nova.	Nesta passagem de Atos o sentido do termo está voltado para a ação de caminhar de lugar em lugar, isto é, indo de um lugar para outro, ou seja, o mesmo que atravessar.
At 8,40	<i>Dierchomenos</i>	Quanto a Filipe, encontrou-se em Azot. E passando adiante, anunciava a Boa Nova em todas as cidades que atravessava, até que chegou a Cesaréia.	Também a ação de Filipe é de continuar; isso significa passar de cidade em cidade atravessando cada uma delas.
At 9,32	<i>Dierchómenon</i>	Pedro, que percorria todas essas regiões, foi ter também com os santos que habitavam em Lida.	Nessa passagem o verbo está no mesmo sentido de ir de um lugar a outro, sem mudar o sentido.
At 9,38	<i>Dielthein</i>	Como Lida está situada perto de Jope, os discípulos, sabendo que Pedro ali se achava, enviaram-lhe	O pedido dos discípulos implica a ação de Pedro em ir,

		dois homens para lhe fazer este pedido: "Vem ter conosco sem demora".	portanto, de estar em Lida.
At 10,38	<i>Dielthen</i>	Como Deus o ungiu com o Espírito Santo e com poder, ele que passou fazendo o bem e curando a todos aqueles que haviam caído no poder do diabo, porque Deus estava com ele.	Aqui a ação está no passado, Jesus passou fazendo o bem, isso implica a sua vida, que foi doada pelos outros.
At 11,19	<i>Dinlthon</i>	Aqueles que haviam sido dispersos devido à tribulação sobrevinda por causa de Estêvão avançaram até a Fenícia, Chipre e Antioquia.	Aqui mostra que os da diáspora foram para essas cidades.
At 12,10	<i>Dielthontes</i>	Franquearam, assim, o primeiro posto da guarda, depois o segundo, e chegaram ao portão de ferro que dá para a cidade. Ele se abriu por si mesmo diante deles. Saíram e passaram por uma rua, quando subitamente o Anjo desapareceu.	Nessa libertação de Pedro mostra claramente que ele e o anjo iam passando pelas portas e portões até estar na rua, isto é, livre.
At 13,6	<i>Dielthontes</i>	Tendo atravessado toda a ilha até Pafos, aí encontraram um judeu, mago e falso profeta, que se chamava Bar-Jesus.	A palavra é a mesma de At 12,10, portanto, o sentido está na ação de atravessar a ilha, percorrer de um lado para o outro.
At 13,14	<i>Dielthontes</i>	Eles, porém, penetrando além de Perge, chegaram a Antioquia da Pisídia. Lá, entrando na sinagoga em dia de sábado, sentaram-se.	Esta tradução aproxima do conteúdo de Hebreus 4,14, pois a ação não é de percorrer de cá para lá, mas ao penetrar além de Perge chegam a Antioquia. Em Hebreus o Cristo Penetra o céu e chega junto ao trono do Altíssimo, e aí senta-se à sua direita.
At 14,24	<i>Dielthontes</i>	Atravessando então a Pisída, chegaram à Panfilia.	Atravessar já indica que foi além, neste caso, foge ao limite de penetrar, que é estar aí em um lugar determinado.
At 15,3	<i>Dierchonto</i>	Eles, depois de terem sido escoltados pela Igreja, atravessaram a Fenícia e a Samaria, narrando a conversão dos gentios, e causavam grande alegria a todos os irmãos.	Também aqui o verbo indica uma ação que foi além de. Passaram além da Fenícia e Samaria.

At 15,41	<i>Diercheto</i>	Ele percorria a Síria e a Cilícia, onde confirmava as Igrejas.	O termo indica uma ação de atravessar esses Estados, portanto, de ir além deles.
At 16,6	<i>Dielthon</i>	Eles percorreram a Frígia e o território gálata; o Espírito Santo os havia impedido de anunciar a palavra na Ásia.	Aqui o termo tem a mesma conotação de At 15, 41 e indica uma ação de atravessar esses Estados, portanto, de ir além deles.
At 17,23	<i>Dierchomenos</i>	Pois, percorrendo a vossa cidade e observando os vossos monumentos sagrados, encontrei até um altar com a inscrição: 'Ao Deus desconhecido'. Aquele que adorais sem conhecer, eu venho vos anunciar.	Aqui percebemos que o apóstolo ia de um lado ao outro da rua; isso significa atravessar a cidade, portanto, não tem uma nova conotação de passagens anteriores.
At 18,23	<i>Dierchomenos</i>	Depois de ter passado aí algum tempo, partiu de novo e percorreu sucessivamente o território gálata e a Frígia, confirmando todos os discípulos.	A ação está no passado, pois, depois de ficar aí um tempo, ele percorreu os territórios.
At 18,27	<i>Dielthein</i>	Como ele quisesse partir para a Acaia, os irmãos o encorajaram e escreveram aos discípulos que lhe desse acolhimento.	Nessa passagem a ênfase está na intenção de partir, de ir para a Acaia.
At 19,1	<i>Dielthonta</i>	Enquanto Apolo estava em Corinto, Paulo depois de ter atravessado a região alta, chegou a Éfeso. Aí encontrou alguns discípulos e disse-lhes: "Recebestes o Espírito Santo quando abraçastes a fé?"	Paulo atravessou... Isso significa que ele passou por todo o território, saiu de um lado e chegou ao outro.
At 19,21	<i>Dielthon</i>	Depois destes acontecimentos, Paulo planejou atravessar a Macedônia e a Acaia para ir Jerusalém. "Após ter estado lá dizia ele, importa que vá igualmente ver Roma".	Aqui não há modificação de informação, pois a intenção de Paulo é atravessar todo o território de Macedônia e Acaia.
At 20,2	<i>Dielthon</i>	Atravessou essa região, exortou aí longamente os fiéis e chegou à Grécia.	O termo indica a ação de atravessar uma região, portanto, ir de um lado ao outro.
At 20,25	<i>Dielthon</i>	E agora estou certo de que não haveis mais de rever o meu rosto vós todos entre os quais eu passei pregando o Reino.	Nesta passagem a ação é indicada para a evangelização do apóstolo, isto é, em suas pregações.

Rm 5,12	<i>Dielthen</i>	Eis porque, como por meio de um só homem o pecado entrou no mundo e, pelo pecado, a morte, e assim a morte passou a todos os homens, porque todos pecaram...	Aqui indica que a morte passou para os homens em função do pecado.
1Cor 10,1	<i>Dielthon</i>	Não quero que ignoreis irmãos, que os nossos pais estiveram todos sob a nuvem, todos atravessaram o mar e, na nuvem e no mar.	A passagem não modifica a ideia de atravessar, no sentido de passar de um lado para o outro, isto é, sair do Egito e ir para a região da Judéia.
1Cor 16,5	<i>Dieltho</i>	Irei ter convosco depois de passar pela Macedônia, pois hei de atravessar a Macedônia.	O apóstolo mostra que vai atravessar a Macedônia, portanto, está no sentido de passar de cá para lá.
2Cor 1,16	<i>Dielthein</i>	A seguir, passaria para a Macedônia; por fim, da Macedônia voltaria a ter convosco, a fim de que me preparásseis a viagem para a Judéia.	Nesta passagem não tem mudança de sentido, pois o termo indica a ação de atravessar uma região.
Hb 4,14	<i>Dieletythóta</i>	Tendo, portanto, um grande sumo sacerdote que penetrou os céus, Jesus, o Filho de Deus, conservemos a profissão de fé.	O autor de Hebreus não indica uma ação de percorrer de cá para lá, mas, ao penetrar o céu, o Cristo chega junto ao trono do Altíssimo, e aí senta-se à sua direita. Isso significa que ele permanece aí, não vai além, não segue para outra parte.