

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

**EPÍSTOLA AOS HEBREUS: UMA PERSPECTIVA TEOCÊNTRICA**

DARLYSON MOYSÉS ALVES FEITOSA

GOIÂNIA

2009

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

**EPÍSTOLA AOS HEBREUS: UMA PERSPECTIVA TEOCÊNTRICA**

DARLYSON MOYSÉS ALVES FEITOSA

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Ciências da Religião como requisito parcial para a obtenção do grau de Mestre.


Orientadora: Profa. Dra. Ivoni Richter Reimer

GOIÂNIA  
2009



DISSERTAÇÃO DO MESTRADO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO DEFENDIDA  
EM 29 DE JUNHO DE 2009  
E APROVADA COM A NOTA 10,0 (DEZ INTEIROS)  
PELA BANCA EXAMINADORA

1) Dra. Ivoni Richter Reimer / UCG (Presidente) 

2) Dr. Joel Antônio Ferreira / UCG (Membro) 

3) Dr. João Pedro Gonçalves Araújo / FEB (Membro) 

Dedico este trabalho à Profa. Dra. Ivoni  
Richter Reimer, pela orientação segura e incentivo  
durante a pesquisa.

Dr. Dunaway, obrigado por me fazer 'mergulhar' em Hebreus.  
Dr. Valmor e Dr. Joel, obrigado pelas correções e  
sugestões na estrutura.  
Cristina e Amanda, obrigado pela paciência.  
“Acheguemo-nos, portanto, confiadamente, junto ao trono da graça,  
a fim de recebermos misericórdia e acharmos graça para  
socorro em ocasião oportuna” (Hb 4,16) – a quem escreveu e inspirou essas  
palavras, senti-me desafiado por elas. Obrigado pelo desafio.

## RESUMO

FEITOSA, Darlyson Moysés Alves. *Epístola aos Hebreus: uma perspectiva teocêntrica*. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião). Goiânia: Universidade Católica de Goiás, 2009.

“Epístola aos Hebreus: Uma Perspectiva Teocêntrica” é uma dissertação que trata de apresentar as diversas declarações sobre Deus no livro da Bíblia hoje conhecido como Epístola aos Hebreus. Esta Epístola tem sido tradicionalmente estudada a partir da forte ênfase na cristologia, de modo que a presente pesquisa a considera a partir de uma outra perspectiva, devido basicamente a uma razão: o autor se refere a Deus em todas as seções desta obra. As diversas menções sobre Deus foram extraídas do texto grego, sendo que as versões da Bíblia em português serviram sempre de referencial para uma melhor compreensão das diversas possibilidades de tradução.

Palavras-chave: Hebreus, Deus, Pai, Filho, atividade, receptividade, metáfora, temporalidade, divindade.

## ABSTRACT

FEITOSA, Darlyson Moysés Alves. *Epistle to the Hebrews: a theocentric perspective*. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião). Goiânia: Universidade Católica de Goiás, 2009.

“Epistle to the Hebrews: a theocentric perspective” is a dissertation which treats of the various affirmations about God in the biblical book known today as the Epistle to the Hebrews. This Epistle has been traditionally studied from the Christological point of view, due to the strong emphasis in the book on Christology; however, this present study considers the epistle from another perspective, due basically to one reason: the author refers to God in every section of this work. The Greek text was used as the basis from which the various declarations about God were extracted, while Portuguese versions of the Bible served as references for a better comprehension of the various possibilities of translations.

Key Words: Hebrews, God, Father, Son, activity, receptivity, metaphor, temporality, divinity.



## SUMÁRIO

<b>1 INTRODUÇÃO</b>	10
<b>2 DECLARAÇÕES TEOCÊNTRICAS EM HEBREUS</b>	22
2.1 DECLARAÇÕES SOBRE A ATIVIDADE DE DEUS	22
2.1.1 O Deus Que Fala	23
2.1.1.1 Textos que dizem que Deus fala, sem introduzirem citações do Antigo Testamento	24
2.1.1.2 Textos que dizem que Deus fala, introduzindo citações do Antigo Testamento	26
2.1.1.3 Textos do Antigo Testamento, citados como sendo palavras de Jesus	33
2.1.1.4 Citações do Antigo Testamento que comportam em si mesmas Declarações sobre o Deus que fala	33
2.1.1.5 Outras expressões que apontam para os atos comunicativos de Deus	34
2.1.2 O Deus Que Cria	46
2.1.2.1 Os atos de Deus em relação ao Filho	47
2.1.2.2 Os atos de Deus em relação ao mundo	53
2.1.3 O Deus Que Unge	56
2.1.4 O Deus Que Tem Poder	57
2.1.4.1 Poder sobre os inimigos	57
2.1.4.2 Poder sobre o mundo futuro	58
2.1.4.3 Poder através de sinais, prodígios, milagres e dons do Espírito	58
2.1.4.4 Poder para julgar	59
2.1.4.5 O poder de Deus no capítulo onze	60
2.1.5 O Deus de Posses	67
2.1.5.1 Deus possui uma família	68
2.1.5.2 Deus possui servo e servos	69
2.1.5.3 Deus possui uma casa	70
2.1.5.4 Deus possui sacerdotes	70
2.1.5.5 Deus possui um povo	71
2.1.5.6 As obras de Deus	72
2.1.5.7 Os caminhos de Deus	73
2.1.5.8 A aliança de Deus	73
2.1.6 O Deus Que Permite	74
2.1.7 O Deus Que Chama	76
2.1.7.1 Deus chama sacerdotes	76
2.1.7.2 Deus chama outras pessoas	77
2.2 DECLARAÇÕES SOBRE A RECEPTIVIDADE DE DEUS	78
2.2.1 O Deus Que Recebe Louvor	79
2.2.2 O Deus Que Recebe a Fidelidade	80
2.2.3 O Deus Que Recebe a Provação	80
2.2.4 O Deus Que Recebe Dons e Sacrifícios Pelos Pecados	83
2.2.5 O Deus Que Recebe Orações e Súplicas	83
2.2.6 O Deus Que Recebe a Fé	84
2.2.7 O Deus Que Recebe a Esperança	86
2.2.8 O Deus Que Recebe a Presença de Cristo e dos Que Crêem	87

2.2.9 O Deus Que Recebe com Agrado .....	87
2.3 DECLARAÇÕES METAFÓRICAS SOBRE DEUS .....	89
2.3.1 Declarações Metafóricas sobre Deus, Apresentando-O Mediante Predicados Materiais .....	90
2.3.1.1 Deus como pai .....	90
2.3.1.2 Deus como majestade .....	94
2.3.1.3 Deus como altíssimo .....	95
2.3.1.4 Deus como Senhor .....	96
2.3.1.5 Deus como galardoador .....	97
2.3.1.6 Deus como arquiteto e edificador .....	99
2.3.1.7 Deus como destruidor e como fogo consumidor .....	100
2.3.1.8 Deus como juiz .....	101
2.3.1.9 O Deus de paz .....	102
2.3.2 Declarações Metafóricas Sobre Deus, Apresentando-O Mediante Predicados Psíquicos .....	103
2.3.2.1 Deus é gracioso .....	103
2.3.2.2 Deus se indigna .....	104
2.3.2.3 Deus possui vontade .....	105
2.3.2.4 Deus ama .....	106
2.3.2.5 Deus não se envergonha .....	107
2.3.2.6 Deus é vivo .....	108
2.3.2.7 Deus é justo e possui lembrança .....	109
2.3.2.8 Deus é fiel .....	110
2.3.2.9 Deus é santo .....	111
2.3.2.10 Deus é onisciente .....	112
2.3.2.11 Deus é onipotente .....	113
2.3.3 Possíveis Declarações Literais Sobre Deus, Apresentando-O Mediante Predicados Formais .....	115
2.3.3.1 Deus é invisível .....	115
2.3.3.2 Deus é imutável .....	117
2.4 DECLARAÇÕES SOBRE A TEMPORALIDADE DE DEUS .....	118
2.4.1 O Uso de αἰών e αἰώνιος .....	119
2.4.2 O Uso de χρόνος e καιρός .....	121
2.4.2.1 μετά τοσοῦτον χρόνον “muito tempo depois” .....	121
2.4.2.2 ἥτις παραβολή εἰς τὸν καιρὸν τὸν ἐνεσθηκότα “É isto uma parábola para a época presente” e μέχρι καιροῦ διορθώσεως ἐπικείμενα “impostas até ao tempo oportuno de reforma” .....	121
2.4.3 O Uso de σήμερον “hoje” .....	122
2.4.4 Outras Expressões que Denotam o Sentido de Tempo .....	123
2.4.4.1 πάλαι “outroza”, “antigamente” e ἐπ’ ἐσχάτου τῶν ἡμερῶν τούτων “nestes últimos dias” .....	123
2.4.4.2 τεσσαράκοντα ἔτη “quarenta anos” e γενεά “geração” .....	124
2.4.4.3 καὶ κατέπαυσεν ὁ θεὸς ἐν τῇ ἡμέρᾳ τῇ ἐβδόμῃ ἀπὸ πάντων τῶν ἔργων αὐτοῦ “e descansou Deus, no sétimo dia, de todas as obras que fizera” e ὡσπερ ἀπὸ τῶν ἰδίων ὁ θεός “como Deus das suas” .....	125
2.4.4.4 ἐπιλαθέσθαι “para ficar esquecido” .....	125
2.4.4.5 πιστεῦσαι γὰρ δεῖ τὸν προσερχόμενον τῷ θεῷ ὅτι ἔστιν “porquanto é	

necessário que aquele que se aproxima de Deus creia que ele existe” .....	126
<b>3 DECLARAÇÕES SOBRE A DIVINDADE DE JESUS</b> .....	128
3.1 JESUS É CRIADOR .....	129
3.2 JESUS É OBJETO DA ADORAÇÃO .....	130
3.3 JESUS É ETERNO .....	131
3.4 JESUS É SANTIFICADOR .....	133
3.5 JESUS É FIEL .....	134
3.6 JESUS É SENHOR .....	134
3.7 JESUS É GLORIFICADO E HONRADO .....	135
3.8 JESUS É O GRANDE PASTOR .....	136
<b>4 CONCLUSÃO</b> .....	140
REFERÊNCIAS .....	147
ANEXO A .....	154
ANEXO B .....	156
ANEXO C .....	163

## 1 INTRODUÇÃO

No meio acadêmico, e atualmente também no meio literário, é comum se perguntar sobre a veracidade da existência de Deus. Mesmo para aqueles que respondem afirmativamente sobre a existência de Deus, as concepções do Deus da tradição judaico-cristã<sup>1</sup> são cercadas de controvérsia a respeito dos reais atributos divinos, sua transcendência e imanência não somente na história antiga, mas na presente época. A inquirição pode ser assim sintetizada: “Deus é ainda uma hipótese racionalmente aceitável?” (SAVIAN FILHO, 2008, p. 11).

A epístola neotestamentária conhecida como ‘Epístola aos Hebreus’<sup>2</sup> dá uma resposta explícita sobre a realidade e presença de Deus entre os seres humanos. Hebreus tem recebido, ao longo da tradição das pesquisas histórico-críticas do Novo Testamento, um tratamento quase que universalmente cristológico/cristocêntrico. De fato, o que emerge do texto é aquilo que tem sido denominado no meio acadêmico teológico como ‘alta cristologia’, especialmente em virtude da inédita ênfase sacerdotal do Cristo. Consequentemente, a bibliografia de Hebreus é majoritariamente cristocêntrica, com algumas poucas inserções de obras temáticas que levam em consideração temas secundários da Epístola.

Contudo, pretende-se, com a presente pesquisa, explorar e apresentar uma perspectiva não-cristocêntrica, mas teocêntrica, mediante uma análise literária e gramatical dos treze capítulos que compõem a Epístola. Muda-se, pois, o foco: da tradicional perspectiva cristocêntrica, o objeto passa a ser analisado sob a perspectiva teocêntrica. Em evidência está a pessoa de Deus-Pai<sup>3</sup> e não a pessoa do Filho.

Na história da pesquisa histórico-crítica do Novo Testamento, a Epístola aos Hebreus tem recebido uma justificada ênfase cristológica (cristocêntrica), visto que a pessoa de Cristo emerge com clareza nas variadas seções. Contudo, há uma aparente ausência na pesquisa acadêmica sobre a perspectiva teocêntrica de Hebreus. Tal perspectiva teocêntrica se justifica pelo fato de a pessoa de Deus-Pai se fazer

---

<sup>1</sup> A expressão ‘tradição judaico-cristã’ é passível de muitas objeções no meio acadêmico. Bloom (2006, p. 46) hesita em usar a expressão, restringindo-a à postura de Tiago, irmão de Jesus, familiares e primeiros seguidores “que, a contragosto, aceitaram a missão de Paulo junto aos gentios e que, mais tarde, foram absorvidos pela Igreja Imperial de Constantino, ou pelo islamismo”. Neusner (1991) se refere à expressão como ‘mito’. Usamos a expressão nesta pesquisa a partir da perspectiva da existência de continuidade da tradição religiosa entre o Antigo e o Novo Testamento.

<sup>2</sup> Para melhor adequação de estilo redacional, ora se indicará ‘Epístola aos Hebreus’, ‘Epístola’ ou simplesmente ‘Hebreus’.

<sup>3</sup> Algumas expressões se equivalem no texto: ‘Deus-Pai’ ou simplesmente ‘Deus’ ou ‘Senhor’. Quando ‘Senhor’ se referir a Jesus há indicação e análise textual a respeito.

presente na redação epistolar em todas as suas seções e divisões (cf. Anexo B). Ou seja, a Epístola apresenta uma forte ênfase cristológica, contudo a ênfase teocêntrica permeia e se apresenta como base redacional em todo o texto. O evento Cristo, diante da crise judaico-cristã na segunda metade do primeiro século, não é desprovido dos alicerces teológicos veterotestamentários. Deus-Pai se fez presente nos escritos neotestamentários, e a conciliação entre o Pai e o Filho (acrescido do Espírito Santo) tem se constituído num sempre presente debate.

O assunto se torna importante dentro da pesquisa neotestamentária, em virtude de nos últimos 50 anos, o chamado período pós-guerra, a pessoa de Deus ter sido objeto de interesse de grande parte do meio teológico-filosófico. Se por um lado a chamada teologia filosófica ganhou espaço no meio acadêmico, por outro lado a teologia bíblica aparentemente perdeu o seu foco, visto que o próprio termo ‘teologia’ deixou de ser um estudo ou reflexão restrita ao *Theós*, passando a designar temas e subtemas religiosos (cristologia, eclesiologia, pneumatologia, soteriologia e afins). Uma pesquisa que considere tal perspectiva teocêntrica a partir de um escrito tradicionalmente analisado sob o ponto de vista cristocêntrico se insere nessa discussão acadêmica teocêntrica, ao mesmo tempo em que contribui para a fomentação de novas perspectivas de análises literárias neotestamentárias.

Há um paradoxo sócio-teológico: desde o final do séc. XIX a pessoa de Deus tem sido colocada em questão. Charles Darwin, Karl Marx, Sigmundo Freud, Friedrich Nietzsche são alguns dos expoentes da “Era da Razão”, que argumentaram contra a necessidade de Deus. O séc. XX apresentou nomes como Martin Heidegger, Jean-Paul Sartre, Michel Foucault, que fomentaram ideologias da ‘desesperança’, do ‘não-sentido’. Carl Sagan se posicionou como um paradigma dos defensores da ciência em detrimento do sobrenatural. Mais recentemente, fomenta-se um debate entre a ciência e a religião nos campos comumente conhecidos como evolucionismo e criacionismo. O paradoxo se configura quando tal quadro secular que fomentou um não-teísmo não foi suficiente para impedir o surgimento de ampla pesquisa e interesse sobre a existência de Deus. Penzo e Gibellini (1998), organizadores de ‘Deus na Filosofia do Século XX’, compilam vasta pesquisa acadêmica que evidencia o interesse no divino e tentativas sistemáticas de compreendê-lo diante de um mundo mau. Em Hebreus pelo menos duas das teologias contemporâneas encontram expressivo eco: 1. O panenteísmo ou teologia do processo no aspecto da imanência, onde Deus é ‘afetado’ pelos atos de suas criaturas (cf. tópico 2.2); 2. A teo-

logia escatológica, também no aspecto da imanência, onde Deus decide se relacionar com o mundo para retomar a caminhada ou, conforme Adriano Filho (2001), retomar a peregrinação junto com o seu povo.

Assim, o objetivo central da pesquisa é demonstrar que, no processo de redação/argumentação da defesa que Hebreus faz da prevalência da pessoa de Cristo frente ao sistema religioso judaico, o autor se vale de uma argumentação teocêntrica. Ainda que o objetivo epistolar tenha sido mostrar tal prevalência do Filho, o autor se vale de uma argumentação altamente teocêntrica, apresentando o Pai como agente ativo e passivo em todas as seções da Epístola (cf. Capítulo 2).

Secundariamente e decorrente de tal análise literária, poder-se-á observar que: 1. As antigas concepções e tradições a respeito do Deus-Pai amplamente encontradas no Antigo Testamento, também podem ser igualmente vistas no Novo Testamento, sendo a Epístola aos Hebreus um exemplo disso. Nesse sentido é que se pode afirmar sobre a possibilidade de uma contraposição a uma tradição acadêmica que defende a ruptura entre os dois testamentos, especialmente pela apresentação ou concepção supostamente díspare da pessoa de Deus-Pai nos Antigo e Novo Testamentos; 2. Com essa busca sobre o conceito de Deus na Epístola aos Hebreus, objetiva-se uma participação e inserção no debate acadêmico teológico; 3. No âmbito das Ciências da Religião, a Epístola aos Hebreus nos serve de exemplo no que se refere ao conflito sócio-religioso experimentado pela novíça comunidade cristã. Objetivamos sob este prisma também nos inserir na discussão moderna sobre o fenômeno religioso, suas características e influências sociais. 4. Vislumbra-se, pois, a possibilidade para a análise de outros textos sob a mesma perspectiva, visto que a tradição neotestamentária, em virtude do evento Cristo, majoritariamente apresenta análises cristológicas para os textos. Não se trata de se contrapor à análise cristológica, mas sim de fazer emergir as evidências textuais e literárias de um aspecto que, aparentemente, não foi esquecido pelos autores neotestamentários: a pessoa de Deus-Pai. 5. Por fim, espera-se contribuir com métodos de análise exegetico-literária, a fim de que o(a) leitor(a), cristão ou não-cristão, também se insira no pensamento teocêntrico de forma sistemática, encontrando, quiçá, algumas possibilidades ou alternativas de compreensão sobre a pessoa de Deus. Tradicionalmente se tem considerado Deus-Pai no Novo Testamento a partir de uma análise de sua relação com o Filho e em menor grau de sua relação com o Espírito Santo. O conceito de Deus no Novo Testamento, desvinculado do evento Cristo e do evento a partir do

Pentecostes, a nosso ver justifica a busca e análise, pois mesmo a partir de uma consideração empírica dos documentos que compõem o Novo Testamento, comprova-se a presença do Deus-Pai como agente dos eventos narrados.

A fim de se alcançar tais objetivos, três questões fundamentais se apresentam na consideração do tema. A primeira, de natureza literária, é procurar saber quais são de fato as declarações sobre a divindade identificada na tradição judaico-cristã como Deus-Pai que o autor da Epístola aos Hebreus direta e indiretamente apresenta em seu escrito. Um levantamento de todas as expressões de caráter primariamente teocêntrico se faz necessário para a composição do painel teológico da Epístola. Esse levantamento aparece no Capítulo 2 da pesquisa, mediante uma pormenorizada apresentação das declarações que apontam para a atividade e a receptividade de Deus. A segunda, de natureza teológica, é identificar quais as possíveis implicações teológicas decorrentes das freqüentes menções e alusões à divindade na argumentação do autor, que nos possibilitem melhor compreensão do personagem em evidência (Deus-Pai), ou seja, como ele é apresentado para a(s) comunidade(s) envolvida(s). Nesse sentido, dedica-se uma seção dentro do Capítulo 2 para se analisar os atributos de Deus, classificados sob a temática das metáforas. Na tentativa de uma resposta mais ampla e, também, por imposições e decorrências textuais, um capítulo é dedicado à concepção da divindade de Cristo (Capítulo 3), com inevitáveis implicações a respeito da Trindade, mais especificamente a respeito da relação entre o Deus-Pai e o Filho e, conseqüentemente, qual a natureza do Filho. A terceira, de natureza funcional, é tentar compreender a(s) função(ões) das afirmações teológicas evidenciadas em Hebreus em seu contexto histórico-cultural, tendo em vista um período de tensão social, especialmente se levando em consideração a possibilidade do escrito refletir o período pós-70 d.C.

Através da análise literário-gramatical, adotando-se o método histórico-crítico, a hipótese a ser provada é que a pessoa de Deus-Pai se constituiu a base de toda a cristologia neotestamentária. A Epístola aos Hebreus aparece como objeto fronteiro (limite da pesquisa) em virtude de ser considerado por renomados autores como o texto mais cristológico/cristocêntrico do Novo Testamento. Ou seja, no texto mais cristocêntrico do Novo Testamento a pessoa de Deus-Pai emerge em praticamente todas as seções e subseções, provocando-nos a hipótese sobre a impossibilidade de se construir uma cristologia desprovida de uma teologia – aqui no sentido estrito

do termo. Essa concentração em θεός “Deus” em detrimento das diversas funções do Χριστός “Cristo” se configura em mais um limite da pesquisa.

A despeito de muitos pensadores terem se debruçado nas considerações sobre a ‘morte de Deus’ no século XX, Deus continua sendo objeto das mais variadas considerações, e seu suposto desaparecimento provoca, de forma paradoxal, frequentes considerações sobre a sua presença ou existência. Findou-se um milênio e outro começa com um explícito interesse acadêmico e literário sobre a pessoa de Deus, ora enaltecendo-o diante do progresso científico (COLLINS, 2007), ora menosprezando-o como sendo um ser desprezível (DAWKINS, 2007). A Epístola aos Hebreus é aqui posta como base para a investigação que se apresenta, isto é, quem é Deus para aquela(s) comunidade(s), e quais os eventuais efeitos de tal compreensão para o fenômeno religioso contemporâneo. Saramago (1991) apresenta um Jesus plenamente humano, mas onde o transcendente – aquele que aponta para o Deus sobrenatural – se faz presente de maneira inevitável. A abordagem entre Cristo e o Deus cruel também se faz presente nessa obra, lançando assim possibilidades de se relacionar tais abordagens com as declarações sobre a divindade em Hebreus. Ícone dentre os defensores da ciência, Sagan (1996) em ‘O Mundo Assombrado Pelos Demônios – A Ciência Vista Como uma Vela no Escuro’ provoca ao máximo os teístas, defendendo com ardor sua opção pela ciência. Para Sagan a ciência explica a vida. Deus está na mesma esfera dos mitos, seres extraterrestres, superstições. Mas seu ataque não é desprovido de base. Seus pressupostos e convicções nos estimulam a olhar para o Deus bíblico com perspectivas mais adequadas. Miles (1997 e 2002) provocou interesse e discussão sobre o tema. Miles, por ‘Deus, Uma Biografia’, ganhou inclusive o Prêmio Pulitzer 1996, o que mostra o alcance da temática por ele explorada. Nos dois volumes, ele tenta compreender o ‘personagem literário’ bíblico chamado Deus, como se deu seu deslocamento no tempo, que atitudes seqüenciais teve e, especialmente, as suas mudanças e rupturas. Nas profusas citações que Miles (2002) faz de textos bíblicos, há apenas duas citações à Epístola aos Hebreus em uma única página (Hb 2,14-18 e 9,25-26, citados na página 292). Ou seja, no texto neotestamentário possivelmente mais teocêntrico, onde se observa uma profusa relação pelo menos do ponto de vista literário entre o Pai e o Filho, Miles não argumenta em cima de tal ênfase. Debray (2004) tenta seguir ou reconstruir o deslocamento de Deus na história. Ele defende que a concepção do divino (o sagrado) é algo intrínseco à articulação dos agrupamentos humanos. Para Debray, o



Deus severo dos hebreus não é o mesmo Deus de consolação dos cristãos. Bloom (2006) tenta compreender a relação existente entre as chamadas pessoas da Trindade (Pai, Filho e Espírito Santo), afirmando dentre tantos aspectos que o Filho é completamente diferente do Pai. Todavia, Bloom vai além da apresentação desta diferença entre o Pai e o Filho. Ele argumenta sobre a diferença entre o Deus-Pai judeu e o Deus-Pai cristão, estendendo o argumento de Debray (2004). Para Bloom, o Deus-Pai cristão possui apenas algumas poucas semelhanças com o Deus-Pai judeu (Javé), concluindo sobre a irreconciliabilidade entre Cristianismo e Judaísmo. Na presente pesquisa em Hebreus, a questão da irreconciliabilidade entre Cristianismo e Judaísmo conforme entendida por Bloom será objetada. Dawkins (2007) apresenta um ataque frontal à crença em qualquer entidade divina ou sobrenatural. Numa linguagem direta, Dawkins se indispõe francamente contra a religião e, de maneira conseqüente, contra Deus. Essa postura nos estimula a considerar as declarações de Dawkins comparativamente com as declarações do autor de Hebreus, bem como compará-lo dentro da perspectiva das Ciências da Religião. Na mesma perspectiva de Dawkins se encontra Hitchens (2007). Sua premissa básica é que o ser humano não foi criado à imagem e semelhança de Deus, mas sim o contrário. Ele tenta argumentar racionalmente contra qualquer forma de reverência a um ser supremo. Visto que tal reverência é um dos elementos característicos de inúmeros agrupamentos humanos, bem como tal reverência pode ser identificada na argumentação do autor de Hebreus, a obra de Hitchens é considerada como estímulo às comparações e ampliações na compreensão do fenômeno religioso. Collins (2007) se contrapõe a Dawkins e Hitchens, argumentando que a ciência e a religiosidade devem caminhar juntas em prol da humanidade. É explícita a sua intenção em defender a existência de Deus e a importância da ciência para a humanidade.

Em anos mais recentes várias publicações de cunho histórico-teológico fomentaram a discussão sobre a pessoa de Deus. Armstrong (1994) levanta considerações teológicas comuns às perspectivas cristã, judaica e islâmica, especialmente considerações sobre a fala de Deus (a sua Palavra), acrescentando ainda perspectivas dos filósofos, místicos, reformadores, iluministas e ateus.

Como fundamento metodológico, a presente pesquisa considerará a fala de Deus, conforme registrada no documento hoje conhecido como Epístola aos Hebreus, em diferentes perspectivas. Friedman (1997) mostra o deslocamento de Deus conforme a cronologia em que a TaNaK foi escrita. Na condição de judeu, Friedman

lança uma inevitável interrogação sobre como lahweh se mostraria no Novo Testamento, visto que ele desapareceu no Antigo Testamento. As inquições de Friedman estimulam a se considerar a presença de lahweh em Hebreus (aspecto teocêntrico) se relacionando com aquele que é considerado Filho (aspecto cristocêntrico). Penzo e Gibellini (1998) organizaram 'Deus na Filosofia do Século XX' e Gibellini (1998) organizou 'A Teologia do Século XX'. Os organizadores selecionam filósofos e teólogos num painel analítico de seus pensamentos sobre a divindade da tradição judaico-cristã. São obras de referência para a presente pesquisa e para todas as que se interessarem sobre a dinâmica do pensamento sobre Deus. Rubenstein (2001) em 'Quando Jesus se Tornou Deus: a luta épica sobre a divindade de Cristo nos últimos dias de Roma' se ocupa basicamente da controvérsia ariana. Não obstante a presente pesquisa não entrar amiúde em tal controvérsia, esta obra é relevante para atual ênfase cristã, que considera Deus-Pai a partir do Deus-Filho, numa combinação nem sempre sistemática entre teologia e cristologia. Savian Filho (2008), em 'Deus', mostra como Deus se tornou, a despeito de todas as expectativas do início da modernidade, um personagem central da cultura (e da política) contemporânea, compilando as diversas concepções e interseções entre Deus e as ciências modernas.

Especificamente sobre a Epístola aos Hebreus destacamos: Westcott (1902/1950)<sup>4</sup> apresenta uma obra clássica. Extenso na abordagem cristológica, ele também pormenoriza aspecto gramaticais, tornando-se base para toda pesquisa em Hebreus. Moffatt (1924/1979) segue a linha dos comentários críticos, com análise morfológico-gramatical. Apesar de não apresentar tópico específico sobre Deus, esta obra tem se firmado como base para qualquer pesquisa a respeito da Epístola aos Hebreus, pelo comentário e análise textual contundente dos vocábulos e expressões gregas. Lightfoot (1981) tenta proporcionar ao leitor um comentário objetivo sobre Hebreus, apresentando Hebreus "como um comentário em nível colegial e universitário e para os verdadeiros estudiosos da Bíblia" (LIGHTFOOT, 1981, p. 11). Ele se vale de importantes pesquisas de outros autores e consegue transmitir um texto claro, com notas adicionais aprofundadas a respeito de vários tópicos. Guthrie (1984) reconhece de imediato que Hebreus é um desafio e esclarece que não pretende ser original. Mas ele consegue destacar os aspectos principais e, mesmo não sendo original, algumas observações são postas de forma mais adequada, sendo necessária

---

<sup>4</sup> Para as obras clássicas reeditadas, as citações indicam o ano da primeira edição e o ano da edição consultada. Na referência bibliográfica consta somente a edição consultada.

a consideração de seus argumentos. Attridge (1989) apresenta aquele que, atualmente, talvez seja o comentário mais completo sobre Hebreus. Como se trata de um comentário textual, a parte temática não é destacada, de modo que não se encontra nenhum capítulo ou seção específica sobre Deus-Pai. Contudo, muito da base argumentativa de Attridge precisa ser levada em consideração por quem almeja analisar a Epístola aos Hebreus, pois os aspectos textuais, gramaticais e teológicos são por ele considerados pormenorizadamente, permitindo uma compreensão específica e panorâmica da mensagem de Hebreus. Ellingworth (1993) faz extensas análises e considerações exegéticas sobre Hebreus, constituindo-se também em fonte básica para qualquer estudo na Epístola. A análise gramatical e teológica são acentuadamente destacadas. No aspecto que se interliga diretamente com a presente pesquisa, Ellingworth faz uma breve abordagem sobre Deus ao tratar da teologia de Hebreus. Adriano Filho (2001) retoma a idéia veterotestamentária da peregrinação do povo de Deus, fazendo a relação da peregrinação com a comunidade de Hebreus. Mas a sua principal contribuição se encontra na apresentação de uma perspectiva distinta da Epístola aos Hebreus, analisando o aspecto messiânico sacerdotal defendido pelo autor em concomitância com a literatura apocalíptica judaica (2005). Pelos limites da presente pesquisa, esse aspecto messiânico sacerdotal não é discutido, pois sua análise é feita sistematicamente a partir da cristologia.

Ao discorrer sobre a proibição pelo Império Romano do culto a Jesus como divindade, Araújo (2002) nos estimula na consideração sobre que tipo de culto era, então, prestado ao Pai e ao Filho, tendo-se como base a Epístola aos Hebreus. As possíveis respostas a tal inquirição contribuem para uma exposição mais nítida sobre o teocentrismo de Hebreus. Kistemaker (2003) consegue conciliar numa só obra diferentes perspectivas na análise do texto: 1. Faz um comentário teológico; 2. Considera o texto de forma prática; 3. Destaca vocábulos ou expressões importantes do texto grego. Não se pode considerar a sua obra dentro dos chamados comentários críticos, mas ela se torna importante por essa tripla perspectiva.

Além das obras literárias, teológicas e comentários temáticos e críticos sobre Hebreus, servimo-nos de uma obra teórica sobre a linguagem. Seguimos aqui a sugestão de Hartshorne (1991) para a classificação da linguagem metafórica geral sobre Deus. Ele apresenta um sistema classificatório original para a linguagem referente a Deus, cuja argumentação pode ser amplamente exemplificada com as declarações sobre Deus encontradas em Hebreus.

Os métodos adotados para a presente dissertação é o histórico-crítico e a análise literária, evidenciados a partir de: 1. Leituras Preliminares. As primeiras leituras que serviram de base para o início da pesquisa foram os comentários e introduções à Epístola aos Hebreus. Os resultados destas leituras preliminares apontaram para uma constatação: nenhum dos comentários lidos, relacionados na bibliografia, possui alguma seção específica sobre o tema objeto desta pesquisa. Contudo, há vários comentários sobre a pessoa de Deus quando se analisa um versículo ou até mesmo um capítulo da Epístola. Dentre esses se destacam os comentários de Westcott (1902/1950), Delitzsch (1871/1978), Bruce (1967), Lenski (1966), Moffatt (1924/1979), Vanhoye (1983), Guthrie (1984), Attridge (1989), Ellingworth (1993), Kistemaker (2003) sem, contudo, quaisquer desses autores se preocuparem em mostrar o pensamento do autor de Hebreus sobre Deus como um todo na Epístola. As pequenas seções destes comentários, que desenvolvem o pensamento sobre Deus, estão sendo consideradas na pesquisa.

Embora haja várias versões da Bíblia em português, as leituras preliminares da Epístola aos Hebreus foram fundamentadas essencialmente nos textos gregos críticos (ALAND, 1994 e ALAND, 2002). A partir dessas leituras, fez-se uma lista de todas as possíveis menções diretas ou indiretas a Deus, que são classificadas de acordo com a ênfase em cada capítulo. As versões em português serviram para evidenciar diferentes opções de entendimento do texto.

A partir das leituras preliminares passamos então a considerar o pensamento literário sobre a pessoa de Deus, correlacionando-o com as declarações de Hebreus. Esse tipo de procedimento mostrou-se eficiente no aspecto comparativo, onde o literário se junta com o teológico, ora em uniformidade e ora em desacordo. A uniformidade se apresenta com a boa argumentação da peça literária que é a Epístola aos Hebreus e as considerações de Miles (1997 e 2002) e Bloom (2006). O desacordo aflora a partir da comparação entre a religiosidade tradicional que se verifica no texto de Hebreus com a liberdade religiosa e ateísmo atuais (DAWKINS, 2007; HITCHENS, 2007).

Feito o levantamento das ocorrências de declarações sobre Deus, optou-se em classificá-las a partir das conotações mais explícitas no texto: as que evidenciam a sua condição ativa ou a sua condição de receptor de uma ação (tópicos 2.1 e 2.2), e as expressões nominais ou predicativas pelas quais ele é conhecido (tópico 2.3). No entanto, qualquer expressão que se refira a Deus é passível de outras implica-

ções. Por tal, decidiu-se destacar as menções que se referem ao relacionamento de Deus com o tempo, pela freqüente ocorrência de expressões com conotações temporais na Epístola (tópico 2.3). Visto que há ações referentes ao Cristo pré-encarnado e menções a Cristo semelhantes às que são destinadas a Deus, aborda-se também as declarações sobre a divindade de Cristo numa seção à parte (Capítulo 3).

De que forma, então, essas diversas declarações sobre Deus são apresentadas? As declarações que evidenciam a atividade de Deus são inicialmente consideradas por serem as de maior freqüência e por serem as que de imediato o autor considera em sua epístola, apresentando desde o início o Deus que se comunica com o ser humano (1,1.2). Procurando mostrar que para o autor Deus está presente de forma concreta entre os seres humanos, considera-se em seguida as declarações que sugerem a receptividade de Deus, ratificando a inter-relação existente entre Deus e a novíça comunidade cristã. À semelhança do Antigo Testamento, que apresentava um Deus que “enfrentava, como guerreiro, os inimigos de Israel. Atuava de toda maneira como líder, guia, rei, médico, arquiteto, juiz, pai, resgatador, marido, e assim por diante” (GERSTENBERG, 1981, p. 25), o autor parece se distanciar das concepções do judaísmo pós-exílico, que apresentava um Deus distante, expondo a atividade e a receptividade de Deus como características intrínsecas da divindade.

Dentro dessas concepções sobre a atividade e receptividade, há várias declarações nominais ou predicativas que se referem a Deus. Para tratar dessas declarações, pareceu-nos conveniente considerar o argumento de Hartshorne (1991), que sugere que o discurso religioso pode ser analisado a partir de três níveis, isto é, três categorias da linguagem teológica: o nível dos predicados materiais, o nível dos predicados formais e o nível dos predicados psíquicos. As sugestões de Hartshorne são consideradas principalmente pela possibilidade de se entender a linguagem teológica de uma maneira mais sistemática e menos contraditória. Além disso, na posição de Harsthorne parece haver uma defesa da linguagem antropopática, comumente considerada como uma deficiência da linguagem teológica. Por exemplo, Dagg (1858/1989, p. 271), defende que “muito mais sábio é admitir que ninguém pode anetrar nos mistérios de Deus, e abster-nos de esforços inúteis para compreender o que é incompreensível para a nossa mente finita”. Nessa mesma perspectiva, na análise que faz da concepção de um Deus pessoal, Packer (2005, p. 72) afirma que tal expressão deixa a seguinte impressão: “fraca, inadequada, ineficiente e um tanto

patética”. Hartshorne, porém, admite a possibilidade de se falar adequadamente sobre propondo uma classificação das declarações em diferentes níveis: nível material, nível formal e nível psíquico, sem que se configure necessariamente uma deficiência da linguagem. Ao considerá-los, está se pensando em compreender a linguagem que se refere a Deus de maneira que faça sentido e minimize a suposta inadequação da linguagem teológica. Esses níveis podem ser assim entendidos:

1. O nível dos predicados materiais descreve a pessoa de Deus a partir de elementos metafóricos, portanto, simbólicos. O autor de Hebreus se utiliza dessas expressões simbólicas, como por exemplo, ἐγὼ ἔσομαι αὐτῷ εἰς πατέρα “Eu lhe serei Pai”<sup>5</sup> (1,5)<sup>6</sup>, onde o elemento ‘Pai’ é um símbolo concreto na perspectiva humana, e está sendo usado em relação a Deus.

2. O nível dos predicados formais se utiliza das categorias metafísicas gerais, positivas ou negativas<sup>7</sup>, para se referir a Deus, e difere do nível dos predicados materiais pela concepção literal de suas declarações. Essas concepções são entendidas por Hartshorne como sendo próprias ou genuínas para descrever Deus. Em Hebreus, por exemplo, a expressão τὸ Ἀμετάθετον τῆς βουλῆς αὐτοῦ “a imutabilidade do seu propósito” (6,17) traz consigo a possibilidade de uma declaração formal com a aparente implicação de que Deus é não-relativo. Essa seria uma concepção literal negativa a respeito de Deus, pois enfatiza algum aspecto imutável na pessoa de Deus.

3. O nível dos predicados psíquicos se utiliza de expressões que falam da alma ou do ‘eu’, e difere dos outros dois níveis por usar expressões analógicas que se referem a sentimentos, emoções ou percepções. Por exemplo, ὅτι ἕως ἔσομαι ταῖς ἀδικίαις αὐτῶν καὶ τῶν ἁμαρτιῶν αὐτῶν οὐ μὴ μνησθῶ ἔτι “pois, para com as suas iniquidades, usarei de misericórdia e dos seus pecados jamais me lembrarei” (8,12), em que indulgência e lembrança não são símbolos de algo, tampouco expressam alguma categoria metafísica geral, mas são experiências divinas análogas às experiências psíquicas humanas.

<sup>5</sup> Exceto quando for indicada outra versão, as traduções do texto grego são de A BÍBLIA SAGRADA (1999) (ARA).

<sup>6</sup> Doravante as referências numéricas ao texto bíblico (capítulo e versículo) se referem à Epístola aos Hebreus. Qualquer referência a outro livro bíblico será precedida da abreviação do livro citado.

<sup>7</sup> Os termos ‘positivas’ e ‘negativas’ não estão sendo usados no sentido de aplicar eficiência ou deficiência à pessoa de Deus. São ‘positivos’ no sentido de fazerem afirmações sobre Deus ou ‘negativos’ no sentido de negarem algo em Deus.

Esses três níveis servem de referencial na argumentação constante dos diferentes capítulos. Procura-se explicar a diferença entre as expressões consideradas em cada nível e procura-se responder aos principais questionamentos: por que se trata de uma expressão material? Em que sentido se pode afirmar que determinada declaração do autor é uma declaração literal sobre Deus? Qual o sentido das expressões analógicas a respeito de Deus?

Visto que está se defendendo a possibilidade de existência de declarações literais sobre Deus, então as declarações materiais e psíquicas seriam declarações não-literais sobre Deus, isto é, são declarações metafóricas. Por essa razão as declarações materiais e psíquicas são agrupadas sob a condição de metáforas, seguindo-se a análise de possíveis declarações literais para fins comparativos daquilo que é metafórico ou literal na linguagem sobre Deus em Hebreus. Conseqüentemente, esses diferentes níveis de linguagem servem igualmente de referência para se argumentar que muitas declarações sobre Deus são mais do que meros antropopatismos ou antropomorfismos.

Não se trata, porém, tão somente de se tentar saber se as declarações sobre Deus possuem sentido literal ou não-literal (metafórico). O que se busca é o conceito de Deus que o autor pressupõe em suas declarações e, então, a partir da análise das diversas menções a Deus, verificar-se como essas declarações sobre Deus se relacionam entre si em Hebreus. Procura-se, pois, mostrar todas as declarações diretas ou indiretas sobre Deus. Algumas declarações são mais explícitas do que outras. A possibilidade de se separar as declarações mais explícitas de outras que são apenas sugeridas ou mencionadas sem maiores implicações é refutada por causa do subjetivismo de tal critério: maior ou menor importância dependeria muito do ponto de vista do pesquisador. Por isso, optou-se em apresentá-las conforme elas ocorrem no texto, e a própria análise delas procura mostrar a sua importância ou a sua fraqueza em ilustrar o tópico no qual a declaração está inserida.

## 2 DECLARAÇÕES TEOCÊNTRICAS EM HEBREUS

Por ‘declarações teocêntricas’ se entende e se analisa todas as declarações em Hebreus que admitem explícita ou implicitamente Deus Pai como agente ativo ou passivo. Pressupõe-se que por trás das afirmações sobre Deus existe uma concepção teológica vigente naquela comunidade que se constitui a base teológica para as demais considerações decorrentes (cristologia, eclesiologia). Pensando em termos veterotestamentários, Friedman (1997, p. 306) sustenta que “diferentemente das divindades pagãs, o Deus da Bíblia só é conhecido através de seus feitos e de suas palavras”. O autor de Hebreus insere em sua comunidade os feitos e palavras do Deus veterotestamentário através de um ‘sermão sacerdotal’ (1,1 – 13,21). Em virtude das ocorrências amiúde com que Deus é inserido no cenário cristão pelo autor, pode pensar, contrapondo-se a Friedman (1997), o Deus veterotestamentário reaparece com vigor naquela comunidade.

### 2.1 DECLARAÇÕES SOBRE A ATIVIDADE DE DEUS

No meio teológico se tem designado por ‘atividade de Deus’ as ações que os escritores bíblicos atribuem a Deus, mostrando Deus agindo. Geralmente se tem recorrido a explicações baseadas em antropopatismos ou antropomorfismos referentes a Deus, para justificar ou simplesmente apresentar tais atos divinos. Conquanto haja sempre o elemento antropopático na linguagem que se refere a Deus, pois são seres humanos falando sobre o divino, tal elemento não é fundamentalmente deficiente. Uma linguagem antropopática pode revelar aspectos verdadeiros da natureza de Deus, e não apenas são recursos deficientes da linguagem humana que tenta conceber a pessoa de Deus.

No que se refere à atividade, aparentemente o autor parte de afirmações que são aceitas como comuns sobre a pessoa de Deus. Ele faz afirmações sobre Deus agindo, declarações sobre Deus recebendo a ação (neste caso, demonstrando não a ação, mas a receptividade de Deus) e declarações sobre aquilo que Deus é capaz de fazer. Assim, pode-se aceitar que o autor faz declarações diretas sobre a atividade de Deus, como o fato de Deus estabelecer com o ser humano um processo comunicativo. Por exemplo, ὁ θεὸς (...) ἐλάλησεν ἡμῖν ἐν υἱῷ “Deus nos falou pelo Filho (1,1.2), onde a forma gramatical apresenta θεὸς como sujeito e verbo na voz ativa. Sobre esta mesma atividade comunicativa de Deus o autor faz afirmações indiretas



(e. g., Βλέπετε μὴ παραιτήσησθε τὸν λαλοῦντα “Tende cuidado, não recuseis ao que fala” (12,25). Aqui o agente primário é ‘vós’, mas θεὸς é subentendido no predicado, que por sua vez possui forma e sentido ativo (τὸν λαλοῦντα “aquele que fala”). Algumas declarações sobre a atividade de Deus estão incluídas em outros capítulos, por se ajustarem melhor a um outro aspecto divino, como por exemplo, a ação de Deus em glorificar o Filho (5,5), que é analisada nas declarações sobre a divindade de Cristo. O desenvolvimento da atividade de Deus em Hebreus é assim exposto:

### 2.1.1 O Deus Que Fala

Os dois primeiros versos de Hb 1 apresentam a declaração sobre o Deus que fala com os seres humanos: ὁ θεὸς λαλήσας τοῖς πατράσιν... “Havendo Deus, outrora, falado [...] aos pais...” e ὁ θεὸς... ἐλάλησεν ἡμῖν ... “Deus nos falou...”.

De início há a afirmação categórica que Deus falou no passado de uma maneira e que nos últimos dias falou se utilizando de outro meio. Essas declarações iniciais sobre Deus (1,1.2) constituem a base para toda a argumentação do autor, visto ele estar apresentando em sua Epístola o significado real da pessoa e do ministério de Jesus Cristo (ἐν υἱῷ “pelo Filho” – 1,2).

Observa-se que na consecução dos atos comunicativos de Deus o autor concebe inicialmente três substituições temporais, portanto históricas: 1. πάλαι “outrora” (1,1) é substituído por ἐπ’ ἐσχάτου τῶν ἡμερῶν τούτων “nestes últimos dias” (1,2); 2. τοῖς πατράσιν “aos Pais” (1,1) é substituído por ἡμῖν “nos” (1,2); 3. ἐν τοῖς προφήταις “pelos profetas” (1,1) é substituído por ἐν υἱῷ “pelo Filho” (1,2). No sentido estrito, somente as expressões ‘outrora’ e ‘no período final em que estamos’ possuem um sentido temporal direto. Porém, os dois outros exemplos, ainda que não possuam um sentido temporal direto, possuem implicações temporais importantes, pois há um intervalo de tempo na fala de Deus, e este tempo mostra uma considerável mudança de teor, destinatários e agente de tal fala divina.

Não há nenhuma evidência textual que aponte para uma substituição abrupta das circunstâncias que envolveram a fala divina no passado e das que estão envolvendo, na contemporaneidade, o autor de Hebreus. Simplesmente ele aceita que Deus, como agente do processo comunicativo, faz-se presente como o fora no passado, utilizando-se de um novo meio, a saber, ἐν υἱῷ “pelo Filho” (1,2). As declara-

ções de Debray (2001) e Bloom (2006) sobre a descontinuidade entre o Deus veterotestamentario e o Deus neotestamentário desconsideram tais evidências textuais.

Desta forma, verifica-se que essas primeiras declarações sobre o Deus que fala podem revelar aspectos intrínsecos de sua natureza no texto: Deus se comunica com o ser humano. Não se trata de uma concepção meramente antropopática. Para o autor, Deus está presente, é um ser social, acessível. Ao afirmar que Deus falou no passado e está a falar no presente, o autor assume a presença ativa de Deus na história humana, num processo comunicativo que possui os dois elementos: o elemento divino, porque é Deus quem fala, e o elemento humano, porque o ser humano é desafiado a responder positivamente a esta fala divina.

Esse processo comunicativo é evidenciado em Hebreus através do uso variado que o autor faz de λαλεῖν “falar”, “dizer” e λεγεῖν “falar”, “dizer”, conforme a demonstração:

#### 2.1.1.1 Textos que dizem que Deus fala, sem introduzirem citações do Antigo Testamento

a. Πολυμερῶς καὶ πολυτρόπως πάλαι ὁ θεὸς λαλήσας τοῖς πατράσιν ἐν τοῖς προφήταις... “Havendo Deus, outrora, falado, muitas vezes e de muitas maneiras, aos pais, pelos profetas” (1,1). A ação comunicativa de Deus é simplesmente assumida pelo autor, sem qualquer esforço de sua parte para provar que, de fato, Deus falou aos Pais no tempo e no modo mencionado. Dois advérbios ímpares no Novo Testamento modificam o particípio, isto é, dão-lhe atribuições modais, que aparentemente não são sinônimos: πολυμερῶς e πολυτρόπως. Conforme Attridge (1989, p. 37), “o primeiro (πολυμερῶς) sugere que a antiga fala de Deus estava desmembrada, vinda em múltiplos segmentos ou porções. O segundo (πολυτρόπως) sugere a clara diversidade da palavra de Deus”. Poder-se-ia pensar que esta primeira declaração sobre a fala de Deus aponta para a maneira dinâmica de Deus se comunicar com o ser humano.

b. ἐπ’ ἐσχάτου τῶν ἡμερῶν τούτων ἐλάλησεν ἡμῖν ἐν υἱῷ “nestes últimos dias, nos falou pelo Filho” (1,2). É certo que o verbo λαλεῖν “falar” exige um objeto indireto, no caso ἡμῖν “nos”, “a nós”. Todavia, pode-se perceber no texto a alternância do objeto indireto τοῖς πατράσιν “aos pais” com ἡμῖν “nos”, onde os dativos que expressam o objeto indireto são como dativos de vantagem. Admitindo-se os objetos indiretos como expressando também a idéia de vantagem, pode-se constatar que existe uma postura do autor assumindo um relacionamento direto de Deus com criaturas huma-

nas, onde o interesse pessoal de Deus, no caso a sua fala, é evidenciado de modo favorável. Bonhoeffer (1995, p. 12-13) faz um vínculo entre o Deus que fala e a prática cristã da oração intermediada pelo Filho:

Uma criança aprende a falar porque o seu pai fala com ela. Ela aprende a falar a língua paterna. Assim também nós aprendemos a falar com Deus porque Deus falou e fala conosco. Pela palavra do Pai no céu seus filhos aprendem a se comunicar com ele. Ao repetir as próprias palavras de Deus, começamos a orar a ele. Não oramos com a linguagem errada e confusa de nosso coração, mas pela palavra clara e pura que Deus falou a nós por meio de Jesus Cristo, devemos falar com Deus, e ele nos ouvirá.

c. καὶ Μωϋσῆς μὲν πιστὸς ἐν ὅλῳ τῷ οἴκῳ αὐτοῦ ὡς θεράπων εἰς μαρτύριον τῶν λαληθησομένων “E Moisés era fiel, em toda a casa de Deus, como servo, para testemunho das coisas que haviam de ser anunciadas” (3,5). O destaque é para o particípio futuro passivo λαληθησομένων, de onde se busca o agente da passiva. A declaração aponta para futuras revelações de Deus. Moisés estaria representando essas futuras revelações de forma incompleta, como uma parábola (9,9), pois as últimas palavras de Deus são anunciadas pelo autor como vindas por meio de um que é Filho (1,2). Assim, o agente dessas anunciações que viriam é o próprio Deus.

d. εἰ γὰρ αὐτοὺς Ἰησοῦς κατέπαυσεν, οὐκ ἂν περὶ ἄλλης ἐλάλει μετὰ ταῦτα ἡμέρας “Ora, se Josué lhes houvesse dado descanso, não falaria, posteriormente, a respeito de outro dia” (4,8). A NTLH e a NVI explicitaram na tradução “Deus não teria falado”. Esta é melhor maneira de compreender o texto, onde o autor dá destaque ao fato de que Deus falou sobre um outro descanso, muito depois de Josué ter levado o povo para Canaã (SI 95).

e. οὐ κατὰ τὴν τάξιν Ἀαρὼν λέγεσθαι; “e que não fosse contado segundo a ordem de Arão?” (7,11). A TEB traduz na ativa, “designá-lo”, mas o infinitivo é passivo, “ser designado” ou “ser contado”. A atenção, então, recai sobre o agente da passiva: não fosse contado por quem? Qualquer agente poderia ser sugerido para essa não consideração de Cristo como sacerdote segundo a ordem de Aarão. Mas o versículo está ligado ao argumento apresentado em 5,6, que cita SI 110,4. Normalmente não se usa οὐ com o infinitivo, conforme consta do texto em questão, que deveria ser expresso com μή. É possível, então, que οὐ esteja diretamente ligado a κατὰ τὴν τάξιν Ἀαρὼν. Sendo assim, a frase teria um sentido positivo, pois o infinitivo λέγεσθαι não estaria no negativo, indevidamente precedido de οὐ. O sentido seria: “fosse contado, não segundo a ordem de Aarão”, tendo o mesmo sentido positivo de 5,6. Além disso, no Salmo, a palavra sobre o sacerdócio eterno de Melquisedeque possui sujeito ex-

plícito:  $\text{יהוה}$  “Iahweh” (BJ),  $\text{κύριος}$  (LXX). Portanto, o agente da passiva em 7,11 deve se referir também ao mesmo sujeito do Salmo, “o Senhor”.

f.  $\text{Βλέπετε μὴ παραιτήσηθε τὸν λαλοῦντα}$  “Tende cuidado, não recuseis ao que fala” (12,25). “ao que fala” é o objeto direto de “não recuseis”. É possível admitir que o autor tivesse em mente o contexto de Ex 20,19, quando o povo pede para Moisés falar e não Deus, ainda que 12,24 termine fazendo uma declaração sobre “o sangue que fala” (12,24). Se o contexto for o de Êxodo e não o de 12,24, deve-se pensar que a identidade que o autor tem em mente sobre “aquele que fala” é Deus, sendo esta mais uma confirmação sobre a característica da contingência de Deus: ele entra em processo comunicativo com o ser humano. Contudo, mesmo admitindo-se que o autor se refira ao “sangue”, isso não negaria o ato comunicativo de Deus, visto que Deus é apresentado como falando a “nós” através do Filho (1,2), isto é, o Deus que fala através do sangue ou do sacrifício do Filho.

#### 2.1.1.2 Textos que dizem que Deus fala, introduzindo citações do Antigo Testamento

O autor faz uso de várias passagens no Antigo Testamento, em aplicações particulares, citando-as quase que impessoalmente, em fórmulas como:  $\text{εἶπεν}$  “disse”,  $\text{λέγει}$  “diz”,  $\text{λέγων}$  “dizendo”,  $\text{τοῦ λέγοντος}$  “daquele que disse”,  $\text{ἐν τῷ λέγειν}$  “ao falar”,  $\text{τὸν εἰπόντα}$  “aquele que disse” ou  $\text{ἐλαλήθη}$  “foi dito”. Para Attridge (1989, p. 70), nas citações das Escrituras o autor deixa mais ou menos entendido o envolvimento de Deus ou Cristo. Guthrie (1984, p. 70) é mais incisivo em sua posição. Ele é de parecer que nesta fórmula de citação das Escrituras “o sujeito é omitido, mas claramente trata-se de Deus (...), sim, o próprio Deus falando pessoalmente no texto”. Admitindo-se a posição de Guthrie, o uso que o autor faz das Escrituras, tendo Deus como agente, motiva o pensamento sobre a ação de Deus no tempo através de seus atos comunicativos. Restringe-se este presente tópico a apresentar as citações que constam da Epístola, obedecendo a essa fórmula do ‘sujeito oculto’, como também algumas citações do Antigo Testamento que são introduzidas com o nominativo sujeito explícito. São elas:

a.  $\text{Τίνι γὰρ εἶπέν ποτε τῶν ἀγγέλων}$  “Pois a qual dos anjos disse jamais” (1,5), seguindo-se a citação de Sl 2,7 e 2Sm 7,14, frisando-se a questão: quem é o sujeito de  $\text{εἶπεν}$  “disse”? Supre-se, pois, o vocábulo  $\text{θεός}$  “Deus” ou  $\text{κύριος}$  “Senhor” para a

ação verbal. Esta é a mesma citação de 5,5, que é precedida de ἀλλ' ὁ λαλήσας πρὸς αὐτόν “mas aquele que lhe disse”. Gramaticalmente há um nominativo sujeito não oculto: ὁ λαλήσας “aquele que disse”. Não há, porém, uma declaração formal sobre a identidade desse que falou. A presente classificação aceita se tratar da fórmula do sujeito oculto que subentende θεός ou κύριος como sujeito, ou seja, a expressão se refere ao Deus que estava a se utilizar de suas prerrogativas comunicativas. A NVI traduz diretamente “mas Deus lhe disse”.

b. ὅταν δὲ πάλιν εἰσαγάγῃ τὸν πρωτότοκον εἰς τὴν οἰκουμένην, λέγει “E, novamente, ao introduzir o Primogênito no mundo, diz” (1,6). Este texto trata da citação da LXX (Dt 32,43 e Sl 96,7). Na LXX, o texto de Dt 32,43 traz υἱοὶ “filhos” ao invés de ἄγγελοι “anjos”, sendo que “anjos” se encontra no Salmo. Isso não muda a questão que se está enfatizando. O texto de Deuterônomo faz parte da seção conhecida como ‘o cântico de Moisés’ e o Salmo é uma declaração da majestade de Deus composta pelo poeta. Porém, para o autor são palavras divinas que apontam para a prevalência do Filho em relação aos anjos.

c. καὶ πρὸς μὲν τοὺς ἄγγελους λέγει “Ainda, quanto aos anjos, diz” (1,7). O autor cita Sl 104,4. Este Salmo é geralmente classificado como Salmo de louvor, onde o salmista interpela a si mesmo “ó minh’alma” (Sl 104,1) numa espécie de auto-estímulo ao louvor a Deus. Logo, para o autor, o salmista é o agente das declarações somente num sentido indireto, pois o agente principal é o Senhor. Subentende-se o mesmo verbo (λέγει) e sujeito (κύριος ou θεός) nas citações que se iniciam em 1,8 e 1,10.

d. πρὸς τίνα δὲ τῶν ἀγγέλων εἶρηκέν ποτε “Ora, a qual dos anjos jamais disse” (1,13). Mais um Salmo é citado, desta vez Sl 110,1. Embora a citação em Hebreus declare apenas parte desse versículo do Salmo, o salmista inicia o seu poema com εἶπεν ὁ κύριος τῷ κυρίῳ μου “oráculo do Senhor ao meu senhor” (LXX, Sl 109,1). No Salmo régio, o monarca é exaltado pelo Senhor, posto numa posição de privilégio. Aquilo, pois, que fora atribuído pelo salmista ao monarca temporal, o autor atribui como sendo um dito do Senhor que se refere ao Filho, com o sujeito κύριος explicitado na LXX (traduzindo הַיְהוָה). Porém, tanto no Salmo como em Hebreus os autores estão de acordo: é o Senhor quem está falando.

e. διεμαρτύρατο δὲ πού τις λέγων “antes, alguém, em certo lugar, deu pleno testemunho, dizendo” (2,6). Este “em certo lugar” é o Sl 8,5-7 (LXX). Gramaticalmente

há um nominativo sujeito, mas que se trata de um pronome indefinido (τις “alguém”). Attridge (1989, p. 70), sem maiores explicações, acha que aqui Deus não pode ser considerado como o que fala. Mas Moffatt (1924/1979, p. 22) é de parecer que “ο τις não implica em modificação da teoria da inspiração de Alexandria; suas palavras são palavras de Deus”. Essa indefinição pode ser dirimida na composição do Salmo, que começa e termina com κύριε ὁ κύριος ἡμῶν “Senhor, nosso Senhor” (LXX). Ainda assim, esta seria uma interpelação do salmista. Apesar de o texto do Antigo Testamento ser citado de modo vago, podendo inclusive estar indicando um agente humano, aceita-se como possibilidade a posição de Moffatt, que credita a Deus a ação da fala.

f. καθὼς λέγει τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον “como diz o Espírito Santo” (3,7). Esta é a primeira das três citações que o autor faz do Salmo 95. Este Salmo é uma alusão à contenda que o povo travou contra Moisés em Massá e Meribá por causa da falta de água. Logo, a referência ao Espírito Santo está sendo creditada a um evento passado, bem antes do evento Pentecostes (At 2). Westcott (1902/1950, p. 80) afirma: “isto é característico da Epístola, que as palavras da Escritura Sagrada se referem ao Autor Divino e não à instrumentalidade humana”.

g. καθὼς εἶρηκεν “conforme Deus tem dito” (4,3), subentendendo-se o mesmo verbo em 4,5. O “tem dito” introduz a citação de Sl 95,11. Estas palavras do Salmo são as mesmas que se encontram em 3,11 e 4,5. Por tal, há pelo menos duas implicações: primeiro, em 3,7 o autor introduz a citação do Salmo 95, tendo como agente das palavras o Espírito Santo (τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον). Visto que se está assumindo que essas citações em Hebreus são falas de Deus, então há uma ligação textual e conceitual entre ὁ θεὸς e τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, pois em 3,7 o autor credita ao Espírito Santo as palavras do Salmo, conforme também em 3,15, que é a mesma citação de 3,7; 9,8;10,15 e At 18,15. Visto que a Deus e ao Espírito Santo são creditadas falas do Antigo Testamento, é possível que o autor não faça diferença entre ambos. Pode-se afirmar, então, que qualquer que seja o agente das palavras do Salmo, trata-se de um agente divino. A segunda implicação é que a declaração de Sl 95,11 “Por isso, jurei na minha ira: não entrarão no meu descanso” sofre algumas modificações em termos de tradução e aplicação. O contexto é Nm 14,21-23. Em Números a declaração é mais extensa, inclusive com vocabulário diferente, e se refere aos que tentaram a Deus no deserto. Aparentemente o salmista adapta esta declaração ao seu

estilo poético, e os destinatários estão sendo desafiados a uma adoração mais sincera. O autor de Hebreus, por sua vez, seguindo a fórmula encontrada no Salmo, faz uso da expressão com outro propósito, o de mostrar aos leitores que o juramento de Deus, referindo-se ao povo que fora desobediente no deserto, aponta para outra particularidade: são os que têm fé em Cristo que entram no descanso divino. Portanto, esta citação em 4,3 e 4,5, combinada com a de 3,7, possui um agente divino em seu pronunciamento.

h. εἶρηκεν γάρ που περὶ τῆς ἑβδόμης οὕτως “Porque, em certo lugar, assim disse, no tocante ao sétimo dia” (4,4). O autor novamente se reporta a uma narração do Antigo Testamento, quando o escritor de Gênesis declara que Deus descansara de toda a sua obra (Gn 2,2). Portanto, tem-se um autor primário dessas palavras: o autor de Gênesis. Mas o autor de Hebreus constrói suas sentenças de uma maneira que aponta para um outro autor de tais palavras. Ao comentar sobre εἶρηκεν neste verso e no anterior, Westcott (1902/1950, p. 95) afirma que “o sujeito é simplesmente *Deus* ou o *Espírito*, e não a *Escritura*”.

i. ἐν Δαυὶδ λέγων “falando por Davi” (4,7). Esta é a única citação do Antigo Testamento em Hebreus com o personagem bíblico explicitado, ligado à autoria do texto citado. A outra menção a esse rei se encontra em 11,32 numa lista de homens de fé, sem qualquer menção direta a um texto das Escrituras. Nota-se, porém, que em 4,7 Davi não é o agente direto da fala. Bruce (1967, p. 75) e Moffatt (1924/1979, p. 52) entendem ἐν Δαυὶδ como simplesmente “no saltério”. Entretanto, a expressão parece ser instrumental, à semelhança de ἐν τοῖς προφήταις (1,1). E nesta expressão, ἐν Δαυὶδ, evidencia-se, conforme Guthrie (1984, p. 108) afirma, “a combinação do divino e do humano na produção das Escrituras. Embora se diga que a citação é das palavras de Davi, mesmo assim, é o Espírito de Deus que fala através delas”. Quando o autor escreve καθὼς προείρηται “segundo antes fora declarado” (4,7), está se referindo ao seu próprio escrito, conforme consta de 3,7.15, onde já deixou claro que o agente é o Espírito Santo.

j. καθὼς καὶ ἐν ἑτέρῳ λέγει “como em outro lugar também diz” (5,6). A citação se reporta ao Sl 110,4. A referência a este Salmo é repetida parcialmente em 6,20. Em 7,17 o Salmo é citado, sendo introduzido por μαρτυρεῖται “se testifica” e em 7,21 por ὁ δὲ μετὰ ὀρκωμοσίας διὰ τοῦ λέγοντος πρὸς αὐτόν “mas este, com juramento, por aquele que lhe disse”. Ademais, o próprio Salmo comporta em sua composição que

foi o Senhor quem pronunciou o dito em forma de juramento. Portanto, ainda que não se expresse morfologicamente com nominativos divinos, pode-se supri-los nas ações de λέγει, μαρτυρεῖται e τοῦ λέγοντος.

κ. ὁ θεός... ὤμοσεν... λέγων “Deus... jurou... dizendo” (6,13.14). O aspecto particular da fala de Deus em forma de juramento (ὤμοσεν “jurou”) é visto numa seção separada. Destaca-se aqui λέγων, que introduz Gn 22,17. Esta é a única citação das Escrituras em Hebreus com θεός explicitado diretamente como o agente que fala. Em 1,1.2 o autor se refere à fala de Deus, com θεός explicitado, mas não há citação de algum texto do Antigo Testamento. No contexto de Gênesis a que o autor se refere, há três personagens envolvidos na fala: o autor de Gênesis, que por sua vez apresenta um dito pronunciado inicialmente pelo אֱלֹהִים מֵאֵלֶיךָ “anjo do Senhor” (Gn 22,15), mas que logo apresenta simplesmente אֱלֹהִים como o que fala (Gn 22,16). Portanto, ratifica-se que o texto citado é uma fala de Deus da qual o autor se utiliza para ilustrar a certeza de que Deus mantém as suas promessas.

Ι. καθὼς κεχρημάτισται Μωϋσῆς μέλλων ἐπιτελεῖν τὴν σκηνήν (...) γάρ φησὶν “assim como foi Moisés divinamente instruído, quando estava para construir o tabernáculo; pois diz ele” (8,5). Dois verbos são aqui considerados: κεχρημάτισται e φησὶν. O primeiro verbo é usado pelo autor também em 11,7 e 12,25, sempre no sentido de uma fala divina. Mateus afirma que os magos foram divinamente avisados para não voltarem a Herodes (Mt 2,12), como também José, que deveria evitar a Judéia por causa de Arquelau (Mt 2,22). Lucas informa que Simeão recebera uma revelação do Espírito Santo sobre o Cristo do Senhor (Lc 2,26). Outras ocorrências deste verbo no Novo Testamento (At 10,22; At 11,26, onde se entende que a instrução era de origem divina; Rm 7,3, onde a mulher será chamada de adúltera, pela Lei, se for de outro homem enquanto o seu marido viver) evidenciam que Deus, através de sonhos, visões, ensino ou Escritura, estabelece um ato comunicativo com o ser humano. Lenski (1966, p. 256) acha que o tempo perfeito em 8,5 deve ser considerado como aoristo. Todavia, é possível entendê-lo tão somente como um dito que ainda precisa ser considerado pelos leitores. O segundo verbo é φησὶν (de φημί “eu digo”, “eu falo”), sendo o único uso em Hebreus. O verbo introduz a citação de Ex 25,40. Há uma pequena variação textual entre a citação em Hebreus e o texto da LXX, mas o agente não é posto em dúvida: é Deus quem fala. Robertson (1934, p. 392) iguala



φησίιν a βρέχει (Mt 5,45), εἶρηκεν (At 13,34) e λέγει (Ef 4,8), onde termos vagos são designados, mas o sujeito é bem conhecido: Deus.

m. μεμφόμενος γὰρ αὐτοὺς λέγει “E, de fato, repreendendo-os, diz” (8,8). λέγει introduz a citação de Jr 31,31-34. Não há maiores problemas em se entender Deus como agente da fala, pois o próprio texto profético inclui em suas sentenças que as palavras são do Senhor. Ainda assim, permanece a fórmula impessoal em Hebreus, onde λέγει é desprovido de um nominativo.

n. ἐν τῷ λέγειν “quando ele diz” (8,13), uma alusão à citação já exposta em 8,8. As traduções mais livres explicitam sistematicamente Deus neste texto: “o simples fato de Deus falar numa nova aliança” (JBP), “Deus fala destas novas promessas, desse novo acordo” (BV), “E, quando Deus fala do novo acordo” (NTLH). Logo, trata-se de uma simples continuação de 8,8.

o. Μαρτυρεῖ δὲ ἡμῖν καὶ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον· μετὰ γὰρ τὸ εἰρηκέναι “E disto nos dá testemunho também o Espírito Santo; porquanto, após ter dito” (10,15). À semelhança de 3,7, o autor introduz um texto do Antigo Testamento como sendo de autoria do Espírito Santo, a saber, Jr 31,33. Como o própria texto profético contém a menção direta de quem está falando (κύριος “Senhor”), então aparentemente o autor não está estabelecendo diferença entre τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον “o Espírito Santo” e ὁ κύριος “o Senhor”.

p. οἶδαμεν γὰρ τὸν εἰπόντα “Ora, nós conhecemos aquele que disse” (10,30). Ocorrem citações parciais de Dt 32,35, depois Dt 32,36 e Sl 135,14. O contexto de Deuterônimo é o do texto conhecido como ‘o cântico de Moisés’, já citado em 1,6. O autor deste cântico alterna os agentes comunicativos: ora é ele mesmo (“proclamarei o nome do Senhor” - Dt 32,3), ora é o Senhor (“esconderei deles o rosto, verei qual será o seu fim” - Dt 32,20). Em Hebreus, a parte citada se refere a este segundo caso, que tem como agente o Senhor. No Salmo, as palavras sobre o julgamento de Deus são do salmista. Ele canta a bondade, o poder e a justiça de Deus. Entretanto, ratifica-se o argumento de que, para o autor de Hebreus, o salmista é o agente da fala num sentido restrito, pois o genuíno agente é Deus. Poder-se-ia suprir o acusativo θεόν para οἶδαμεν, e o participio atributivo τὸν εἰπόντα lhe seria como aposto. A tradução livre seria assim exposta: “Pois conhecemos Deus, aquele que disse...”. Além disso, em 10,31 o autor revela o nome desse Senhor que vinga e julga, ao declarar que “horrenda coisa é cair nas mãos do Deus vivo”.

q. πρὸς ὃν ἐλαλήθη “a quem se tinha dito” (11,18). A TEB traduz “e lhe houvessem dito”. É bem mais simples entender literalmente “a quem foi dito”, conservando a voz passiva singular. A NTLH traduz na voz ativa, expondo Deus como sujeito: “Deus lhe tinha dito”. Attridge (1989, p. 334) afirma que “πρὸς ὃν ἐλαλήθη ressoa mais uma vez o tema do discurso salvífico de Deus”. Observa-se que o texto citado, Gn 21,12 (LXX), começa com εἶπεν δὲ ὁ θεὸς τῷ Ἀβραάμ “disse, porém, Deus a Abraão”. Novamente, então, em 11,18 o agente da passiva é Deus.

r. νῦν δὲ ἐπήγγελλται λέγων “agora, porém, ele promete, dizendo” (12,26). O particípio λέγων introduz a citação de Ag 2,6, que por sua vez é posta de forma livre. Em Ageu, a declaração “ainda uma vez” é precedida de uma declaração que, segundo o profeta, é uma palavra divina: διότι τάδε λέγει κύριος παντοκράτωρ “Pois assim diz o Senhor dos Exércitos”. Portanto, tanto o profeta como o autor de Hebreus atribuem ao divino tal declaração.

s. αὐτὸς γὰρ εἶρηκεν “porque ele tem dito” (13,5). A TEB traduz já admitindo o agente: “pois o próprio Senhor disse”. O texto citado é Dt 31,6.8, que se refere a uma palavra do autor de Deuteronômio, infundindo ânimo ao povo: “porque o Senhor, vosso Deus, é quem vai convosco; não vos deixará, nem vos desampará” (Dt 31,6) e “O Senhor é quem vai adiante de ti; ele será contigo, não te deixará, nem te desampará; não temas, nem te atemorizes” (Dt 31,8). Também esta é uma palavra de incentivo proferida por Davi a Salomão, conforme registrada pelo cronista (1Cr 28,20). Assim, aquilo que antes fora escrito pelo autor de Deuteronômio como palavras de estímulo da parte de Moisés e também que fora escrito pelo cronista como palavras de estímulo da parte de Davi, no Novo Testamento são palavras encorajadoras da parte do autor de Hebreus aos seus leitores. Mas não há qualquer evidência que o autor estivesse pensando em Moisés ou Davi ao utilizar-se da citação, pois ele muda as terminações dos verbos da 3ª. pessoa para a 1ª. pessoa, fazendo de Deus o sujeito oculto. Mais uma vez pode-se suprir θεός ou κύριος (e até mesmo τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον como sujeito de εἶρηκεν. Wuest (1951, p. 234), destacando o teor intensivo de αὐτὸς γὰρ εἶρηκεν, é incisivo em seu entendimento desta questão, ratificando que a promessa e garantia citadas foram faladas por Deus mesmo.

Sobre esta fórmula oculta de citação das Escrituras, há pelo menos uma citação que difere das demais: ἥτις ὑμῖν ὡς υἱοῖς διαλέγεται “que, como a filhos, discorre convosco” (12,5). O autor cita Pr 3,11.12, e ainda que seja possível aceitar θεός

“Deus” como sendo o agente implícito da admoestação, a construção gramatical simplesmente aponta para o escrito, como que suprimindo a expressão “a Escritura diz”. Attridge (1989, p. 361) afirma que “aqui não é Deus ou o espírito quem ‘fala’ (διαλέγεται), mas a própria escritura”.

### 2.1.1.3 Textos do Antigo Testamento, citados como sendo palavras de Jesus

A declaração δι’ ἣν αἰτίαν οὐκ ἐπαισχύνεται ἀδελφοὺς αὐτοῦς καλεῖν λέγων “Por isso, é que ele não se envergonha de lhes chamar irmãos, dizendo” (2,11.12), seguindo-se a citação de Sl 22,22, é creditada a Jesus. Subentende-se λέγων duas vezes em 2,13, com citações de Is 8,17 (LXX) ou 2Sm 22,3 e Is 8,18. Embora o contexto dessas três referências em Hebreus aponte para ὁ Ἰησοῦς “Jesus” (2,9), elas se referem então ao Cristo pré-encarnado. Assim também em 10,5: Διὸ εἰσερχόμενος εἰς τὸν κόσμον λέγει “por isso, ao entrar no mundo, diz”, com a citação de Sl 40,6-8, e repetições parciais em 10,8.9. A TEB traduz com a identificação do agente: “Por isso Cristo diz, ao entrar no mundo”. Gunthrie (1984, p. 191-192) faz uma síntese desse trecho, dizendo:

A cláusula qualificante, *ao entrar [Cristo] no mundo*, demonstra que o contexto do Salmo é transferido para os termos de Cristo e é visto como mais aplicável nesta ocasião. É como se o escritor visse Cristo, depois de Sua encarnação, tomando nos Seus lábios as palavras deste Salmo como a expressão da sua missão [...]. Deve ser notado que o texto grego não menciona o nome de Cristo nesse versículo, mas meramente emprega a terceira pessoa. O escritor toma por certo que todos imediatamente identificarão Aquele que *entrou no mundo*. O título “Cristo” é transportado de 9.28. Não há dúvida de que o autor está convicto quanto à realidade da pré-existência de Cristo.

### 2.1.1.4 Citações do Antigo Testamento que comportam em si mesmas declarações sobre o Deus que fala

Além da fórmula do sujeito oculto que introduz a fala de Deus em citações das Escrituras, as próprias citações fazem declarações sobre a atividade comunicativa de Deus, com o nominativo explicitado ou não:

a. Em 3,10, dentro da citação de Sl 95,7-11 que o autor atribui como sendo um dito do Espírito Santo, o próprio texto comporta a declaração διὸ προσώχθισα τῇ γενεᾷ ταύτῃ καὶ εἶπον “Por isso, me indignei contra essa geração e disse”. O salmista é quem introduz a fala divina em seu cântico ao dizer “Hoje, se ouvirdes a sua voz” (Sl 95,7). Portanto, “Eu, o Senhor” seria uma expressão possível de ser suprida para εἶπον em 3,10.

b. Em Hebreus há quatro referências diretas sobre o κύριος “Senhor” que fala, todas referentes ao texto de Jr 31,31-34: 1. ἰδοὺ ἡμέραι ἔρχονται, λέγει κύριος “Eis, aí vem dias, diz o Senhor” (8,8), na citação da LXX de Jr 31,31; 2. καὶ γὰρ ἠμέλησα αὐτῶν, λέγει κύριος “e eu não atentei para eles, diz o Senhor” (8,9), na citação da LXX de Jr 31,32; 3. μετὰ τὰς ἡμέρας ἐκείνας, λέγει κύριος “depois daqueles dias, diz o Senhor” (8,10), na citação da LXX de Jr 31,33; 4. μετὰ τὰς ἡμέρας ἐκείνας, λέγει κύριος “depois daqueles dias, diz o Senhor” (10,16), numa repetição da citação da LXX de Jr 31,33 já vista em 8,10.<sup>8</sup>

#### 2.1.1.5 Outras expressões que apontam para os atos comunicativos de Deus

O autor faz uso de outras expressões diretas concernentes à fala de Deus, diferentes das anteriormente classificadas, devido ao conteúdo expressivo delas constantes:

a. O Deus que jura. A base para este tema é o uso de ὀμνύω “jurar” (3,11.18; 4,3; 6,13.16; 7,21), ὄρκος “juramento” (6,16.17) e ὀρκωμοσία “juramento” (7,20.21.28). As declarações do autor sobre este assunto apontam para o caráter inviolável das promessas divinas. Deus se inter-relaciona com o ser humano e o faz por meio de uma comunicação que envolve compromisso de sua parte. Para o autor, certamente Deus cumprirá o que foi jurado e prometido, pois para ele ἀδύνατον ψεύσασθαι [τὸν] θεόν “é impossível que Deus minta” (6,18). A que juramento de Deus o autor se refere? Ele faz referência a quatro situações onde a palavra de Deus foi empenhada:

1. O juramento de Deus sobre a não entrada dos desobedientes no descanso prometido (3,11.18; 4,3). A citação de Sl 95,7-11 aponta para três situações: 1. para a desobediência e incredulidade no deserto (Ex 17,7; Nm 14,21-23; Nm 20,2-5); 2. para o convite do salmista ao louvor e obediência ao Senhor (o próprio Salmo 95); 3. para a aplicação que se encontra em Hebreus. O povo fora desobediente no passado e não poderia repetir a mesma desobediência diante do novo pacto proposto por Deus em Jesus Cristo.

2. O juramento de Deus a Abraão (6,13.14). Historicamente, as ações comunicativas de Deus em forma de juramento começam com o juramento feito a Abraão (6,13.14), numa citação resumida de Gn 22,16-18. O conteúdo do juramento

<sup>8</sup> Para uma explicação maior sobre a variedade dos textos na LXX que o autor cita, ver Buchanan (1972, p. 138-139).

de Deus revela a sua atitude diante do gesto de Abraão em não lhe negar Isaque. Abraão seria abençoado; a sua descendência seria multiplicada e vencedora, e nela todas as nações da terra seriam benditas. Portanto, ao identificar-se o conteúdo da fala juramentada de Deus, percebe-se que o seu teor não é estranho à compreensão humana. O juramento é de Deus, mas o seu conteúdo é favorável ao ser humano.

3. O juramento de Deus aos herdeiros da promessa (6,17). O autor compara o juramento de Deus com uma prática humana. Os seres humanos comumente juram em nome de alguém que lhes é superior. Como ninguém lhe é superior, Deus jurou por si mesmo (6,13), interpondo-se com juramento. Aquilo que fora uma promessa a Abraão, assume o autor que se trata agora de uma promessa de Deus aos herdeiros, dentre os quais ele e seus destinatários se encontram. A primeira pessoa do plural é a ênfase de 6,18-20.

4. O juramento de Deus a respeito do sacerdócio perpétuo (7,21). O tema do juramento continua com a declaração sobre o sacerdócio perpétuo de Melquisedeque. A expressão se encontra mais completa em 7,17, onde o sacerdócio de Jesus Cristo é descrito como pertencente à ordem de Melquisedeque, em citações de Sl 110,4. Observa-se que em 7,17 a citação é introduzida por μαρτυρείται “se testifica” e em 7,21 por μετὰ ὀρκωμοσίας “com juramento”, com a repetição em 7,28 como ὁ λόγος (...) τῆς ὀρκωμοσίας “a palavra do juramento”. Diante dessas ocorrências, pode-se pensar que o autor está seguindo a tradição do Antigo Testamento, onde o juramento de Deus era a confirmação inequívoca de cumprimento daquilo que fora jurado, aplicando em Jesus Cristo o exato cumprimento da jura divina. Para o autor, o sacerdócio de Jesus Cristo supera os demais sacerdócios, e a expressão “para sempre” só tem pleno cumprimento na pessoa do Filho de Deus. Todas essas declarações são assumidas pelo autor como partes integrantes da fala divina. Para ele, não há mistérios na fala de Deus. Ele a reinterpreta, creditando a Jesus Cristo o seu pleno cumprimento. É neste sentido que se pode afirmar que o autor concebe um Deus comunicador, cuja fala é acessível ao ser humano, pois revela os propósitos de Deus para o povo, agora, em particular, para aqueles que crêem em Jesus Cristo.

Pode-se, pois, assumir que, para o autor, os atos comunicativos de Deus em forma de juramento são atos favoráveis ou desfavoráveis ao ser humano. O juramento de Deus não possui um fim em si mesmo, mas é vinculado a bênçãos ou punições de Deus para o ser humano. Mesmo o juramento condizente ao sacerdócio de Jesus Cristo não possui um fim em si mesmo. Jesus Cristo foi designado sacer-

dote segundo a ordem de Melquisedeque para receber dos seres humanos a devida adoração. Nesta maneira particular da fala divina, ou seja, o juramento de Deus, o ser humano possui participação direta, pois aparentemente não há qualquer tentativa do autor em simplesmente creditar a Deus uma postura humana. Ele se preocupa em mostrar a maneira pela qual Deus fez uso desse tipo de comunicação: Deus jurou por si mesmo (6,13).

b. O Deus que testemunha. ‘O Deus que fala’ também é evidenciado pelo autor mediante esta singularidade: a fala de Deus possui a caracterização de testemunho, de testificação. Em 7,8.17 e 10,15 o autor apela às Escrituras como fonte dos testemunhos. Toma-se por base que as Escrituras em Hebreus são basicamente creditadas a Deus, isto é, Deus é o agente das palavras proferidas. Neste sentido, quando o autor faz menções a alguém que testifica, pode-se pensar que Deus é o agente testificador. Deus é a testemunha que valida o dito ou o fato, tornando o personagem ou as ocorrências citadas dignas de reconhecimento. Em 7,8 o personagem citado é Melquisedeque. Em 7,17 a alusão é a Jesus Cristo e em 10,15 não se trata de um personagem, mas do novo pacto. O testemunho a respeito de Melquisedeque é que ζῆ “ele vive” – 7,8), o que poderia ser um vínculo com a própria natureza de Deus, também apresentado em Hebreus como θεὸς ζῶν “Deus vivo” (3,12; 9,14; 10,31; 12,22). Não se trata tão somente de Melquisedeque possuir características ímpares (7,1-3) e de Jesus Cristo ser o Sumo Sacerdote segundo esta ordem perpétua. Para o autor, essas verdades possuem um caráter divino porque são testificadas por Deus. A fala de Deus que ecoa no tempo está sendo assumida como a autoridade por trás dos fatos.

O testemunho de Deus é ainda apresentado de forma singular pelo autor, mediante o uso de συνεπιμαρτυροῦντος τοῦ θεοῦ “confirmada pelo testemunho de Deus” (2,4 – TEB).<sup>9</sup> Gramaticalmente, a expressão é formada a partir de um genitivo absoluto, onde Deus é o agente que testifica. O meio utilizado por Deus para a testificação é um meio de poder. Neste caso, pode-se pensar que o autor está vinculando os feitos extraordinários realizados por “aqueles a ouviram” (2,3) com a própria natureza poderosa de Deus. A testificação seria uma comprovação dos milagres realizados e, por conseguinte, da mensagem persuasiva do autor. Para ele, o Deus que

<sup>9</sup> O verbo não ocorre na LXX. Em 1Pd 5,12 o verbo é ἐπιμαρτυρέω. Em Rm 2,15; 8,16 e 9,1 o verbo é συμμαρτυρέω.

fala estava confirmando os feitos do Senhor e daqueles que ouviram a palavra. Trata-se, pois, de uma fala favorável de Deus, ratificando aquilo que fora realizado. Ao autor e seus leitores resta a incumbência de não negligenciar tais coisas, sintetizadas por ele como “tão grande salvação” (2,3). Reconhece-se, porém, que esse testemunho divino é um ato comunicativo mediante outros meios (sinais, prodígios, múltiplos milagres, dons do Espírito Santo), portanto, outro tipo de fala. O que se está assumindo é que a testificação divina é uma espécie de fala de Deus, mesmo que o meio para tal testificação não se constitua um pronunciamento verbal.

Há ainda um aspecto a se considerar a respeito do Deus que testemunha, que é a apresentação do Espírito Santo como agente testificador em 9,8 e em 10,15. Ratifica-se a posição de que o autor não faz profundas distinções entre o conceito de Deus e do Espírito Santo. Uma mesma situação é creditada a Deus e ao Espírito Santo, como na citação de Jr 31,31-34 em 8,8-12 e 10,15-17. A cláusula em 9,8 começa com o genitivo absoluto *δηλοῦντος τοῦ πνεύματος τοῦ ἁγίου* “com isto, o Espírito Santo quis demonstrar” (TEB), onde Espírito Santo é o agente ativo. A ação é expressada pelo particípio *δηλοῦντος* (de *δηλώω* “demonstrar”, “revelar”), que essencialmente denota uma comunicação, algo exposto. Diz o autor, nesta cláusula, que o Espírito Santo deu a entender que os sacrifícios do antigo sacerdócio mostravam o caminho do santuário não descoberto, devido a subsistência da primeira tenda. O Espírito Santo possui, então, esta capacidade comunicativa, de fazer entendida a parábola para o “tempo oportuno” (9,10). Desta vez, o autor não se preocupa em mostrar como foi o processo comunicativo. Ele apenas assume que aqueles antigos rituais são símbolos que apontam para o presente sacerdócio de Jesus Cristo. Tal convicção não é crédito seu: deve-se ao fato do Espírito Santo entrar neste processo comunicativo, revelando o exato significado dos fatos antigos e presentes. É desta maneira que o autor repete em 10,15 a citação de Jr 31,33.34 que fora feita em 8,8-12, tendo como agente da citação o Espírito Santo. Para o autor, o Espírito Santo é quem pode testificar as suas próprias palavras há muito pronunciadas pelo profeta. Aquilo que Jeremias falou possui valor para o autor e seus leitores, em particular pela testificação que o Espírito Santo fornece em duplo aspecto: testifica ‘do’ que foi profetizado ‘para’ o autor e seus leitores. Desta forma, o testemunho nunca é algo isolado. O elemento humano está presente, quer como instrumento do dito (como Jeremias), quer como receptor da boa palavra divina (o autor e seus destinatários). É assim que o autor exemplifica que os antigos alcançaram bom testemunho

(11,2.39); que Deus deu testemunho das oferendas de Abel (11,4); que Enoque alcançou testemunho de que agradara a Deus (11,5). O Deus que testemunha é, para o autor, aquele que se relaciona com o ser humano, e seu processo comunicativo está sendo levado em consideração de um modo natural. Não se vê aparente conotação de que o autor esteja usando esta linguagem sobre Deus de forma meramente antropopática. Pode-se aceitar que o elemento antropopático é parte indelével da linguagem, mas necessariamente ele não é deficiente. No caso do autor de Hebreus, este parece insistir que, de fato, Deus se comunica com o ser humano.

c. O Deus que promete. Além das declarações diretas e indiretas sobre os atos comunicativos divinos em forma de juramento e de testemunho, o autor faz declarações sobre o Deus que se comunica com o ser humano, tendo por conteúdo atos comunicativos em forma de promessas. Há quatro aspectos a se considerar sobre o tema *ἐπαγγελία* “promessa” e *ἐπαγγέλλομαι* “prometer”:

1. A promessa feita a Abraão: *εἰ μὴν εὐλογῶν εὐλογήσω σε καὶ πληθύνων πληθυνῶ σε* “Certamente, te abençoarei e te multiplicarei” (6,14). Diz o autor que esta promessa foi feita com juramento (6,13), onde Deus empenha a sua palavra. A menção à fidelidade de Sara (11,11), embora se referindo especificamente a sua gestação iminente, está ligada ao que fora prometido a Abraão. Há certa ambigüidade do autor ao declarar que Abraão, depois de esperar com paciência, alcançou a promessa (6,15) e depois mencionar vários personagens da história de Israel, dentre os quais Abraão, afirmando que *Κατὰ πίστιν ἀπέθανον οὗτοι πάντες* “todos estes morreram na fé, sem ter obtido as promessas” (11,13). Essa ambigüidade pode ser dirimida em parte pelos termos usados. Em 6,15 o verbo é *ἐπιτυγχάνω*, o mesmo acontecendo em 11,33, com o significado natural de “alcançar” ou “obter”. *κομίζω* ocorre em 10,36 e 11,13.19.39). *κομίζω* significa “receber o cumprimento da promessa” (HUGHES *apud* RIENECKER e ROGERS, 1988, p. 523). Pode-se pensar, então, que o autor faz uma distinção entre a promessa de um filho a Abraão, que seria a obtenção inicial da promessa, e a promessa de entrada no descanso de Deus, que seria o cumprimento definitivo da promessa. Abraão de certa forma contemplava em Isaque a ação de Deus cumprindo os seus propósitos, antevendo o dia do Messias (Jo 8,56), certo do poder de Deus no cumprimento daquilo que prometera (Rm 4,20.21). No contexto de Gênesis, a promessa a Abraão era mais abrangente. Deus prometera a ele uma terra, uma grande nação e também que, por Abraão, as famílias da ter-



ra seriam benditas (Gn 12,1-3). Abraão passa a ser visto como aquele que tinha as promessas de Deus (7,6; 11,17). E ainda que tivesse habitado em Canaã, a sua estada ali é classificada como uma demonstração de fé, peregrinando “na terra da promessa, como em terra alheia” (11,9).

2. Os συγκληρονόμοι τῆς ἐπαγγελίας “herdeiros da promessa”. Para o autor, há duas categorias de herdeiros: os antigos e os seus contemporâneos. Os antigos são os que herdaram as promessas, como o são Isaque e Jacó (11,9). Eles também são estrangeiros e peregrinos na terra (11,13) e, embora também muitas promessas lhes tenham sido destinadas (11,33), morreram sem as terem alcançado (11,13.39). Os herdeiros da promessa, contemporâneos do autor, assumem o lugar dos antigos mediante a perseverança e obediência à vontade de Deus (10,36).

3. A postura que se requer dos novos herdeiros da promessa de entrada no descanso divino. A tarefa que Josué recebera de levar o povo para descansar na terra prometida é vista apenas como um símbolo, algo transitório (4,8). Visto que muito tempo depois o salmista ainda menciona a necessidade de um descanso, aquilo que Josué fizera não poderia ser o verdadeiro descanso prometido. Por tal, o autor assume que ἀπολείπεται σαββατισμὸς τῷ λαῷ τοῦ θεοῦ “resta um repouso para o povo de Deus” (4,9), fazendo uma aplicação pessoal diante dessa realidade, ao afirmar que a promessa de entrada no descanso prometido por Deus fora deixada para ele e seus destinatários (4,1). Então o autor lembra aos novos herdeiros da promessa, que estes devem imitar aqueles que a receberam no passado (6,12), lembrando que ao prometer, Deus se interpôs com juramento ἐν ᾧ περισσότερον βουλόμενος ὁ θεὸς ἐπιδείξαι τοῖς κληρονόμοις τῆς ἐπαγγελίας τὸ ἀμετάθετον τῆς βουλῆς αὐτοῦ “Por isso, Deus, quando quis mostrar mais firmemente aos herdeiros da promessa a imutabilidade do seu propósito” (6,17). Com a presença de Jesus Cristo há um novo pacto ἥτις ἐπὶ κρείττοσιν ἐπαγγελίαις νενομοθέτηται, “instituída com base em superiores promessas” (8,6). O autor identifica de outra forma os receptores dessas superiores promessas: λάβωσιν οἱ κεκλημένοι τῆς αἰωνίου κληρονομίας “recebam a promessa da eterna herança aqueles que têm sido chamados” (9,15). Aquilo que fora uma promessa com características terrenas, agora passa para a dimensão espiritual. Para o autor a promessa de Deus é plenamente cumprida na história e há um incentivo ou desafio para todos a reivindicarem mediante a fé em Jesus Cristo (10,19-39).

4. A postura divina em se fazer presente mediante promessas. Afirma o autor que o evangelho fora pregado aos antigos e estava sendo pregado aos seus

contemporâneos (4,2). Ainda que o conteúdo das boas novas fosse diferente, conforme lembra Guthrie (1984, p. 106), “o fator em comum é que nos dois casos Deus estava Se comunicando com os homens”. Isso deveria ser crido de tal forma que o autor mesmo convoca os seus leitores a uma postura segura: κατέχωμεν τὴν ὁμολογίαν τῆς ἐλπίδος ἀκλινη, πιστὸς γὰρ ὁ ἐπαγγειλάμενος “Guardemos firme a confissão da esperança, sem vacilar, pois quem fez a promessa é fiel” (10,23), porque assim como alguns foram incrédulos no passado, recebendo por isso o castigo divino (3,11), assim também eles seriam se recusassem ouvir τὸν ἀπ’ οὐρανῶν “quem [nos fala] do alto dos céus” (12,25 – TEB). De modo que agora há uma nova promessa: a remoção das coisas abaláveis e a permanência das inabaláveis (12,27). Para o autor, esta nova época de comunicação de Deus com os seres humanos por meio do Filho, possui a característica espiritual do inabalável. No tempo e no espaço Deus está a cumprir a sua palavra. A designação em 10,23 (também em 11,11) ὁ ἐπαγγειλάμενος soa como um título: ‘o prometedor’.

d. O Deus que ordena. O autor faz uso de expressões que possuem o sentido gramatical e funcional de ordem, caracterizando os atos comunicativos de Deus com esta particularidade:

1. Ordens aos anjos. Em 1,6, encontra-se a declaração atribuída a Deus: καὶ προσκυνησάτωσαν αὐτῷ πάντες ἄγγελοι θεοῦ “E prostrem-se diante dele todos os anjos de Deus” (TEB), com o verbo na terceira pessoa do plural do imperativo aoristo ativo, denotando ordem. Viu-se que esta declaração é introduzida pela fórmula peculiar em Hebreus do λέγει, assumida nesta pesquisa como ‘Deus diz’. Não se sabe com certeza a que texto do Antigo Testamento o autor está se referindo, com possibilidades para Dt 32,43 ou Sl 96,7, ambos da LXX. Em Deuteronômio o contexto é o cântico de Moisés, mas quem deve obedecer a ordem expressada por προσκυνησάτωσαν são πάντες υἱοὶ θεοῦ “todos os filhos de Deus” (LXX). Ali, a ordem que é dada aos anjos é ἐνισχυσάτωσαν αὐτῷ “fortaleçam-no” (LXX). Em Sl 96,7 encontra-se a expressão προσκυνήσατε αὐτῷ πάντες οἱ ἄγγελοι αὐτοῦ “prostrai-vos diante dele todos os seus anjos” (LXX), com o verbo na segunda pessoa do plural do imperativo aoristo ativo. Em todos esses contextos, o que se espera dos receptores da fala divina é a prostração. Está-se, assim, diante da constatação de que existe uma manifestação do ‘Deus que fala’ tendo como receptores anjos. O mesmo ocorre em 1,5 e em 1,13, em expressões que negam o conteúdo da fala de Deus sob um aspecto, levando-se

em consideração que as palavras destinadas aos anjos foram outras. Não foi aos anjos que Deus falou sobre a geração de um Filho, nem sobre o assentar-se a sua direita, tendo os inimigos derrotados. Aos anjos foram dirigidas as palavras de ordem e o autor lembra que eles estavam sujeitos a mudanças sob o poder criador de Deus (1,7). Isso significa que a comunicação divina também pode ser em outro nível, o não humano, ainda que tais expressões tenham sido concebidas e expressadas por seres humanos. Para o autor, mesmo que se trate de uma citação do Antigo Testamento, proferida por um personagem humano, é Deus quem é o agente ordenador.

2. Ordem proibitiva. A segunda declaração sobre os atos comunicativos de Deus na forma imperativa é referente ao não endurecimento do coração. “Não endureçais o vosso coração” (3,8.15; 4,7) é sempre expressado na fórmula subjuntiva de proibição *μη σκληρύνητε τὰς καρδίας ὑμῶν*, na citação de Sl 95,8. Por sua vez, a expressão do salmista é uma referência ao incidente das águas de Meribá (Ex 17,1-7; Nm 20,2-13). Nestes textos sobre Meribá em Êxodo e Números não há nenhuma declaração formal sobre endurecimento do coração. Esta expressão é, então, uma interpretação do salmista, e dela o autor de Hebreus se apropria.

Assim, o subjuntivo de proibição *μη σκληρύνητε* “não endureçais” reflete três situações temporais: a manifestação da incredulidade do povo no deserto, a preocupação do salmista com a incredulidade de sua época e o combate à incredulidade que o autor de Hebreus empreende. E embora o Salmo e Hebreus façam usos particulares desta proibição, para o autor da Epístola é o próprio Deus quem a fundamenta. Nas três ocorrências da citação em Hebreus, uma é introduzida por *λέγει τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον* “diz o Espírito Santo” (3,7), outra por *ἐν τῷ λέγεσθαι* “enquanto se diz” (3,15) e a última por *ἐν Δαυιδ λέγων* “falando por Davi” (4,7), que são fórmulas do autor para apresentar o Velho Testamento, tendo Deus como agente da fala. Portanto, o Deus que ordena também se manifesta com ordens proibitivas. E há uma espécie de intercessão entre a ordem divina e a ordem do próprio autor, visto que ele exorta de forma hortativa os seus leitores a juntos não desobedecerem às palavras que lhes são endereçadas. É possível que, para os leitores, aquelas palavras seriam respeitadas por serem pronunciadas pelo autor, e também pelo fato do autor creditar a Deus a origem delas. Neste sentido, o autor assume que os atos comunicativos de Deus, ainda que em forma de ordem proibitiva, são acessíveis e aplicáveis à nova realidade da sua comunidade de fé.

Fica evidente na Epístola que o agente do endurecimento do coração não é Deus. O endurecimento é uma conseqüência da prática humana do pecado, contra a qual o autor sugere a prática do encorajamento mútuo: ἀλλὰ παρακαλεῖτε ἑαυτοὺς καθ' ἑκάστην ἡμέραν, ἄχρις οὗ τὸ Σήμερον καλεῖται, ἵνα μὴ σκληρυνθῇ τις ἐξ ὑμῶν ἀπάτη τῆς ἁμαρτίας “pelo contrário, exortai-vos mutuamente cada dia, durante o tempo que se chama Hoje, a fim de que nenhum de vós seja endurecido pelo engano do pecado” (3,13).

3. O pacto como ordem. A terceira declaração que manifesta esta característica divina, o Deus que ordena, refere-se ao primeiro pacto: τοῦτο τὸ αἷμα τῆς διαθήκης ἧς ἐνετείλατο πρὸς ὑμᾶς ὁ θεός “Este é o sangue da aliança, a qual Deus prescreveu para vós outros” (9,20; Ex 24,8). Estas palavras foram ditas por Moisés por ocasião da aspensão do sangue sobre o povo, após a leitura do livro do pacto (Ex 24,6-8). Se no Antigo Testamento havia a explicitação da origem divina do pacto, esta origem é plenamente assumida pelo autor de Hebreus, onde a citação expõe não exatamente uma ordem, mas a manifestação da própria natureza de Deus em se fazer presente no meio do povo mediante mandamentos. Para o autor, o mesmo Deus que ordenara o primeiro pacto estava agora ordenando o novo pacto centralizado em Jesus Cristo. Ao Deus que ordena é necessária uma postura de submissão e obediência, sendo esta a postura que o autor almeja para si e para os seus leitores.

e. O Deus que declara negativamente. Há declarações negativas creditadas a Deus sobre a não entrada no descanso divino. Estas declarações são sempre expostas sob a fórmula Εἰ εἰσελεύσονται εἰς τὴν κατάπαυσίν μου “Não entrarão no meu descanso” (3,11; 4,3.5) e todas as ocorrências em Hebreus são citações de SI 94,11 (LXX). Esta sentença é introduzida pelo vocábulo εἰ, que normalmente funciona como uma conjunção condicional “se”. Porém, “Em juramentos, εἰ traduz o hebraico כִּי (Mc 8,12; Hb 3,11; 4,3.5 LXX) e é o equivalente de uma negativa vigorosa” (TURNER, 1963, p. 333). A TEB parece captar o sentido literal irônico da declaração: “Veremos se eles entram no meu repouso!” O salmista faz referência ao incidente em Meribá e naquele contexto as palavras divinas são εἰ ὑμεῖς εἰσελεύσεσθε εἰς τὴν γῆν “não entrareis na terra” (Nm 14,30). Novamente aqui a TEB interpreta: “Eu juro, não entrareis na terra”. O autor de Hebreus, fazendo então uma reinterpretação das palavras de Deus ditas por Davi, aplica-as a sua comunidade. Pode-se pensar que es-

ses juramentos proibitivos de Deus são expostos pelo autor como sendo apelos aos seus leitores, a fim de que eles sejam sensíveis e obedientes ao Deus que lhes fala.

Expostas as considerações sobre 'o Deus que fala', evidenciam-se algumas características do autor ao fazer declarações sobre os atos comunicativos de Deus:

1. As palavras de Deus proferidas no passado foram proferidas em primeira instância pelos profetas (1,1). Quando se lê esta afirmação, pode-se pensar nas declarações proféticas de um modo geral e de um modo específico. No geral, pensa-se nos livros proféticos e, especificamente, pensa-se nas fórmulas proféticas "assim diz o Senhor" e "veio a palavra do Senhor", ou expressões que possuem similares nos profetas. Observa-se, entretanto, que dentre as citações dos livros proféticos em Hebreus, nenhum dos profetas clássicos<sup>10</sup> do Antigo Testamento é citado nominalmente. Além dos profetas, o autor faz uso da lei e dos salmos, cita um livro sapiencial e usa expressões que possuem similares em outros escritos antigos. Em todas as citações às Escrituras e expressões com similares em outros livros antigos, o autor parece insistir com seus leitores que Deus literalmente fala. Para o autor, Deus se faz presente na história como um ser sobrenatural em contato com o natural de forma premente: Ele se comunica e se faz entender.

2. A metodologia do autor no uso das Escrituras é caracterizada pela sua canalização do uso do Antigo Testamento a favor de uma apresentação do sacerdócio de Cristo. Ao mesmo tempo em que ele declara que o antigo pacto está perto de acabar (8,13), declara que a palavra de Deus está sendo realizada em seu tempo, convocando os seus leitores à obediência. O autor assume uma postura particular de interpretação, mostrando que o próprio Antigo Testamento anuncia profeticamente o fim da instituição do antigo sacerdócio, para dar lugar ao novo sacerdócio centralizado no Sumo Sacerdote Jesus Cristo. Significaria dizer que a palavra de Deus no passado apontava para um cumprimento pleno em Jesus Cristo. Por exemplo, o Sl 110,4 anuncia um outro sacerdote e Jr 31,31-34 anuncia um novo pacto. Além disso, a fala de Deus no passado é reinterpretada pelo autor, como o Salmo 8, que em 2,6-9 ganha um sentido messiânico. As antigas expressões que apontavam para a pró-

---

<sup>10</sup> O termo 'clássicos' se refere aos autores dos seguintes livros bíblicos: Isaías, Jeremias, Lamentações de Jeremias, Ezequiel, Daniel, Oséias, Joel, Amós, Odabias, Jonas, Miquéias, Naum, Habacuque, Sofonias, Ageu, Zacarias e Malaquias.

pria pessoa de Deus são, pelo autor, creditadas a Jesus, como no caso de Dt 32,34, que em 1,6 mostra o Filho como sendo o adorado pelos anjos. O autor também acredita a Jesus pronunciamentos que foram ditos por outros personagens, como em Sl 22,22 e Is 8,17ss (2,12ss). Portanto, o conteúdo da fala de Deus no passado é influenciado pela teologia do autor e seu método interpretativo. Expressões como ‘descanso’, ‘aliança’, ‘sacerdócio’, presentes no discurso divino, são agora reinterpretadas pelo autor segundo uma nova situação cristã, pós-ressurreição de Cristo. No passado Deus falou sobre esses temas, mas é nesta nova era que o conteúdo das palavras divinas é plenamente cumprido.

3. As concepções do autor sobre ‘o Deus que fala’ levam-no a assumir algumas posturas diante da natureza comunicativa de Deus. Para ele, a palavra de Deus deve ser obedecida com diligência, a fim de que o pecado da desobediência cometido pelos antigos não fosse repetido (3,15-19; 4,11). Ademais, a palavra de Deus deve ser obedecida porque é poderosa (4,12.13). Não é muito claro em que sentido o autor está usando a expressão ‘palavra de Deus’ em 4,12. Ele pode estar se referindo à fala de Deus no passado, conforme atestaram os profetas. Pode se referir ao Antigo Testamento de um modo geral. Também pode se referir à fala de Deus por meio do Filho ou mesmo à personificação da palavra, como se ela significasse ‘Cristo’. Esta última possibilidade é muito remota, ainda que em Ap 19,13 o cavaleiro do cavalo branco seja chamado de ‘Palavra de Deus’. Em Hebreus os adjetivos usados para descrever a palavra não são ideais para a caracterização da pessoa de Cristo. Kistemaker (2003, p. 166) observa que “em Hebreus, Jesus é chamado de Filho de Deus, mas nunca a Palavra de Deus”. Esta indefinição não prejudica a descrição do poder da palavra de Deus expostos nesses dois versos. Ela revela os próprios atributos de Deus. Ao afirmar que Ζῶν γὰρ ὁ λόγος τοῦ θεοῦ “Porque a palavra de Deus é viva” (4,12), o autor ratifica a sua declaração anterior, quando qualificou Deus como θεὸς ζῶν “Deus vivo” (3,12; 9,14; 10,31; 12,22).

Pode-se pensar também que o autor faz um contraste entre a natureza viva da palavra de Deus com a morte iminente do antigo pacto. Neste caso, o sentido de ‘a palavra de Deus’ deveria ser entendido como que se referindo aos atos comunicativos de Deus por meio do Filho, pelo qual o novo pacto é estabelecido. Por exemplo, o autor afirma que a salvação foi inicialmente λαλεῖσθαι διὰ τοῦ κυρίου “anunciada pelo Senhor” (2,3); ele também se refere aos ensinamentos rudimentares de Cristo co-

mo τὸν τῆς ἀρχῆς τοῦ Χριστοῦ λόγον “principios elementares da doutrina de Cristo” (6,1). É possível também vincular a expressão ὁ λόγος τοῦ θεοῦ “a palavra de Deus” com outros qualitativos como: ὁ λόγος τῆς ἀκοῆς “a palavra que ouviram” (4,2), λόγου δικαιοσύνης “palavra da justiça” (5,13), ὁ λόγος δὲ τῆς ὀρκωμοσίας “a palavra do juramento” (7,28). Em qualquer um desses casos possíveis para o sentido de ὁ λόγος τοῦ θεοῦ “a palavra de Deus”, uma das principais ênfases que o autor atribui à palavra de Deus é que esta se constitui a base da autoridade do líder espiritual. Este líder deve ser respeitado pelos leitores porque tornou-lhes conhecida a palavra de Deus (13,7). Assim, para o autor de Hebreus, o Deus que se comunica é um Deus presente, que interage com o ser humano (“falou-nos” 1,2) por meio de um processo comunicativo perfeito (ἐν υἱῷ “pelo Filho” 1,2) e poderoso (4,12). A resposta que o ser humano deve ao ‘Deus que fala’ é a obediência e a aceitação do novo pacto proposto por Deus (10,19-39; 12,24). Assim como Moisés fora divinamente avisado dos desígnios de Deus (8,5), assim também o autor parece se apresentar como um líder que interagiu com ‘o Deus que fala’, suplicando aos seus leitores, a quem chama de ἀδελφοὶ “irmãos), que eles suportassem a sua τοῦ λόγου τῆς παρακλήσεως “palavra de exortação” (13,22). Mesmo que não haja explícito vínculo textual, em outra seção que o autor se refere a παρακλήσις como “exortação” (12,5) ele o faz citando Pr 3,11.12. Em Provérbios o sábio apela ao filho: μὴ ὀλιγώρει παιδείας κυρίου “não rejeites a disciplina do Senhor” (12,5). A expressão λόγος τῆς παρακλήσεως “palavra de exortação” em 13,22 pode ser simplesmente técnica, como uma indicação do próprio estilo do autor. Como em At 13,15, a expressão designaria Hebreus como sendo basicamente um sermão, e não uma mera carta. Thompson (1983) usa Hebreus para pregar um sermão contemporâneo. Essa é a posição que a TEB assume: Παρακαλῶ δὲ ὑμᾶς, ἀδελφοί, ἀνέχεσθε τοῦ λόγου τῆς παρακλήσεως “Irmãos, eu vos convido a suportar este sermão!” Entretanto, mesmo sendo uma expressão técnica, o autor parece assumir a postura divina em se comunicar com o ser humano exortativamente. O Senhor corrigira seus filhos esperando obediência e o autor estava a corrigir os seus irmãos, igualmente esperando ser ouvido. A continuidade do processo comunicativo estava então sendo preservada.

4. Geralmente vista como uma declaração antropomórfica, o autor afirma que Deus possui voz (3,7.15; 4,7; 12,26). As declarações sobre a voz de Deus são citações de Sl 95,7. Mas para o autor, a nova fala de Deus é por meio do Filho. Não se trata de

uma mera menção à voz divina, ou que Deus possui uma voz, mas sim ao fato de que esta voz está sendo falada e precisa ser obedecida. A sentença condicional introduzida por *ἐὰν* (3,7) denota o desejo do autor em relação aos seus leitores, que estes não endureçam o coração à voz de Deus. É neste sentido que o autor expõe mais incisivamente em 12,26, que a voz de Deus abalara a terra no passado e agora a proclamação divina afirmava que não apenas a terra seria abalada, mas os céus também, numa citação de Ag 2,6. Portanto, pode-se pensar que o argumento do autor sobre a obediência à voz de Deus possui um sentido apocalíptico. Em Mt 24,29 há uma descrição de fenômenos extraordinários por ocasião da vinda do Filho do homem, dentre os quais o abalamento dos poderes dos céus. Em Ex 19,18 há a descrição do tremor do monte Sinai por ocasião da manifestação de Deus a Moisés. Agora, o autor de Hebreus interpreta as palavras do profeta sob a perspectiva cristã. Há uma voz do céu que adverte os que crêem. Para o autor, é a mesma voz que abalara a terra. Pode ser a voz de Deus ou do Cristo exaltado, portanto, divino. Esta voz não só abalará a terra, como também os céus. Tudo então será abalado, a fim de que permaneça apenas o inabalável, como o reino de Deus ofertado aos seres humanos (12,25-28).

### 2.1.2 O Deus Que Cria

Deus é apresentado pelo autor de Hebreus como sendo o agente da criação: *ἔπρεπεν γὰρ αὐτῷ, δι' ὃν τὰ πάντα καὶ δι' οὗ τὰ πάντα...* “Porque convinha que aquele, por cuja causa e por quem todas as coisas existem...” (2,10). Todas as coisas poderiam simplesmente ser creditadas a Deus, mas o autor de Hebreus em várias seções do livro parece preocupar-se em particularizar os atos criadores de Deus. A presente pesquisa ocupa-se, então, em evidenciar tais particularidades que o próprio autor salienta. Deste modo, exclui-se possíveis outras deduções sobre a capacidade criadora de Deus, para determo-nos naquelas que são mais explícitas. Outras ações de Deus em relação ao Filho e ao mundo estão expostas em seções que evidenciam com mais particularidade a respectiva ação divina.

A concepção do Deus criador é exposta pelo autor desde o início de sua obra. Já na introdução da Epístola se lê: *ὃν ἔθηκεν κληρονόμον πάντων, δι' οὗ καὶ ἐποίησεν τοὺς αἰῶνας* “a quem constituiu herdeiro de todas as coisas, pelo qual também fez o universo” (1,2). Mas há diferença em se afirmar que Deus estabeleceu o herdeiro e que criou o universo. O autor não advoga a criação do Filho como um ser pós-Deus,



mas apresenta a missão do Filho na condição sacerdotal como parte de um plano salvífico criado por Deus. Portanto, ao se falar de Deus como o agente da criação, concebe-se também esta criação como sendo uma nova ordem de eventos proporcionados por Deus, como por exemplo, a apresentação do sacerdócio de Jesus Cristo. É desta maneira que se está concebendo a atividade criadora de Deus. Essa atividade criadora pode ser assim exemplificada:

#### 2.1.2.1 Os atos de Deus em relação ao Filho

a. Deus constitui o Filho. O autor faz três usos de τίθημι “pôr”, “constituir”, “estabelecer”: 1,2,13 e 10,13, todos tendo Deus como agente e o Filho como receptor da ação divina. O Filho é ἔθηκεν κληρονόμον πάντων “estabelecido herdeiro de tudo” (1,2 – TEB) e os seus inimigos serão a ele subordinados mediante ação divina (1,13; 10,13). Em que sentido se pode entender que Deus “estabeleceu” o Filho? Delitzsch (1871/1978, v. I, p. 44) sugere que a expressão se refere à dignidade alcançada pelo Filho em sua manifestação histórica. Entretanto, pode-se pensar que, para o autor, o temporal não é o centro da questão nessas declarações. Parece que o seu interesse inicial é mostrar que a posição do Filho no processo criacional difere de qualquer outra posição que alguém poderia ter. No interesse desta pesquisa, destaca-se que a ação de Deus em relação ao Filho é evidenciada, mostrando que, sob a perspectiva do autor, há uma compreensão da atividade divina em relação ao Filho na posição de herdeiro. Bruce (1967, p. 4) sugere que a expressão “tudo” seja um eco de Sl 2,8, significando este mundo e o mundo vindouro. É possível que “tudo” ou “todas as coisas” em 1,2 se refira ao mundo material, e os outros usos de τίθημι (1,13; 10,13), onde os inimigos são postos sob os pés do Filho, refira-se ao mundo espiritual. Em 1,2 há uma ligação textual imediata entre o estabelecimento do Filho como herdeiro e a declaração de que por ele Deus fez o mundo. Nas demais seções da Epístola, o autor apresenta amiúde a posição do Filho.

b. Deus gera o Filho. Deus é apresentado como o que gerou o Filho (ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε “eu hoje te gerei” 1,5 e 5,5). Não há evidência textual sobre a maneira usada por Deus para tal ato de gerar. Simplesmente se sabe que Deus gerou o Filho. Também aqui parece não haver evidência inequívoca de que o autor tem em mente a questão temporal sobre em que tempo ou ocasião que o Filho foi gerado. Aparentemente a atenção recai mais no fato de Deus possuir um relacionamento

de pai com Jesus, que por sua vez possui a condição de Filho sobre a casa de Deus (3,6). De que forma, então, poder-se-ia entender a declaração ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε “eu hoje te gerei”? Bruce (1967, p. 13) é de opinião que este dia se refere à ocasião “quando Ele foi revestido com Sua dignidade real como Filho de Deus”. Guthrie (1984, p. 69) lembra que “Agostinho considerava a geração como sendo eterna, e não temporal, mas Hughes pensa que a referência primária aqui é à ressurreição”, à semelhança de Rm 1,4. Pode-se, porém, pensar que a declaração sobre a geração do Filho está ligada ao tema geral do sumo sacerdócio de Cristo. Neste caso, a geração do Filho aponta para a sua missão redentora, concebida por Deus desde os tempos antigos, onde o Cristo pré-encarnado já se manifestava (2,12.13).

Essa missão redentora do Filho é mais explicitada pelo autor sob a forma de santificação. Em 2,11 se encontra a declaração ὅ τε γὰρ ἀγιάζων καὶ οἱ ἀγιαζόμενοι ἐξ ἑνὸς πάντες “Pois, tanto o que santifica como os que são santificados, todos vêm de um só”. Tem-se compreendido o início desta declaração, “o que santifica” como se referindo a Jesus (ELLINGWORTH, 1992, p. 163; KISTERMAKER, 2003, p. 104-105). Logo, deve-se pensar que o autor está ratificando que Jesus e os que nele crêem possuem uma só origem, e esta origem é Deus, aqui explicitado como ἐξ ἑνὸς “de um só”. Diz o autor que o início da obra santificadora de Jesus e a sua aplicação entre os santificados são efetuados por Deus. É Deus quem dá origem a este sistema salvífico e a ele a autoria é creditada em Hebreus.

c. Deus posiciona o Filho superior aos anjos. A fim de evidenciar a importância da posição do Filho, o autor entra na questão da superioridade do filho em relação aos anjos (1,4-14). Dentre outras concepções, os anjos eram vistos pelos judeus como seres especiais, testemunhas da criação do mundo (Jó 38,7), intermediários com poder que cercam o trono de Deus (Dn 4,13.17; 7,10).

Portanto, pode-se pensar na preocupação do autor em evidenciar que Deus designou o Filho dentro de uma concepção de superioridade, ainda que em 2,7 ele declare ἡλάττωσας αὐτὸν βραχύ τι παρ’ ἀγγέλους “fizeste-o, por um pouco, menor que os anjos”. Neste caso, esse “um pouco menor” não deve se referir a uma hierarquia ou valor, mas possivelmente ao fator temporal da humanidade do Filho, humanidade que enfrentou o sofrimento e a morte, mas sempre dentro da vontade daquele que o introduziu no mundo, isto é, Deus (1,6).

d. Deus constitui o Filho apóstolo e sumo sacerdote. Em 3,1 o autor faz um apelo aos seus leitores para que estes considerem τὸν ἀπόστολον καὶ ἀρχιερέα τῆς ὁμολογίας ἡμῶν Ἰησοῦν “o apóstolo e sumo sacerdote da nossa profissão de fé, Jesus”. O uso de ἀπόστολος “apóstolo” em 3,1 é o único em Hebreus. A função apostólica e sumo sacerdotal do Filho tem a sua origem em Deus (3,2 e 5,10). Para o autor, Jesus não estava numa missão apostólica por determinação própria, mas por constituição de Deus. Mesmo que não tenha por base escritos neotestamentários sobre o apostolado de Jesus, onde ele mesmo declara ter sido enviado ao mundo (Jo 17,18), o autor assume que este apostolado de Cristo é de autoria divina, e é digno de ser imitado, tal a sua fidelidade àquele que o constituiu apóstolo.

Jesus é chamado de ἀρχιερέυς “sumo sacerdote” por doze vezes (2,17; 3,1; 4,14.15; 5,5.10; 6,20; 7,26.28; 8,1.3 e 9,11), e de ἱερέυς “sacerdote” cinco vezes (5,6; 7,11.15.17.21). Em 4,14 a sua atribuição é de ἀρχιερέυς μέγας “grande sumo sacerdote” (“sumo sacerdote eminente” – TEB) e em 10,21 é de ἱερέυς μέγας “grande sacerdote”. Em 7,24 o autor fala que Jesus ἀπαράβατον ἔχει τὴν ἱερωσύνην “tem o seu sacerdócio imutável” ou “sacerdócio exclusivo” (TEB). Em 10,12 subentende-se o termo ἱερέυς “sacerdote” na missão de Jesus. Destas, 3,1; 5,10; 6,20 e 7,28 apontam para a autoria divina do sacerdócio de Cristo. Dentre essas ocorrências, algumas expressões são utilizadas pelo autor para evidenciar a origem divina do sacerdócio de Cristo:

1. πιστὸν ὄντα τῷ ποιήσαντι αὐτὸν “o qual é fiel àquele que o constituiu” (3,2). O autor está afirmando que Jesus, na condição de apóstolo e sumo sacerdote, foi fiel ao seu constituidor, àquele que o designou para tais posições. Vanhoye (1983, p. 58) sugere que se deve entender πιστὸν ὄντα como “é digno de fé”. Se assim for, o sentido seria o de Jesus estar sendo acreditado por aquele que o constituiu, nesta declaração expressa sob o participio atributivo τῷ ποιήσαντι, ou seja, Deus.

2. προσαγορευθεὶς ὑπὸ τοῦ θεοῦ ἀρχιερέυς κατὰ τὴν τάξιν Μελχισεδέκ “tendo sido nomeado por Deus sumo sacerdote, segundo a ordem de Melquisedeque” (5,10). Há dois aspectos nesta declaração evidenciando a atividade de Deus. O primeiro é que gramaticalmente o agente da passiva é explicitado: ὑπὸ τοῦ θεοῦ “por Deus”. O segundo é que προσαγορευθεὶς “tendo sido nomeado” é de uso ímpar em

todo o Novo Testamento. Conforme Westcott (1902/1950, p. 130), προσαγορεύω “expressa a atribuição formal e solene do título”, neste caso “sumo sacerdote”.

3. κατὰ τὴν τάξιν Μελχισέδεκ ἀρχιερεὺς γενόμενος εἰς τὸν αἰῶνα “feito sumo sacerdote para a eternidade, segundo a ordem de Melquisedeque” (6,20 – BJ). Algumas traduções sugerem o sentido reflexivo “se tornou” (ARA, NVI, BP, NTLH, BV). A TEB traduz γενόμενος na voz passiva (“feito”), mas sem explicações traduz ἀρχιερεὺς com o simples “sacerdote”. À luz de 5,10, por exemplo, é possível que haja um agente para γενόμενος em 6,20, embora o verbo em si mesmo não requeira um agente. Não se trata tão somente de Jesus Cristo ter se transformado num sumo sacerdote, mas sim que alguém o transformou. No desenvolvimento da explicação de como Jesus atingiu esta posição sacerdotal, o autor faz uso de citações que apontam para a autoria divina, e com juramento, do sacerdócio eterno de Jesus Cristo (7,20.21).

4. ὁ νόμος γὰρ ἀνθρώπους καθίστησιν ἀρχιερεῖς ἔχοντας ἀσθένειαν, ὁ λόγος δὲ τῆς ὀρκωμοσίας τῆς μετὰ τὸν νόμον υἱὸν εἰς τὸν αἰῶνα τετελειωμένον “Porque a lei constitui sumos sacerdotes a homens sujeitos à fraqueza, mas a palavra do juramento, que foi posterior à lei, constitui o Filho, perfeito para sempre” (7,28). Nesta declaração, dentre outras implicações, o autor expressa o contraste entre o sacerdócio terreno e o sacerdócio de Cristo. Enquanto a lei produziu sacerdotes imperfeitos, a palavra do juramento estava agora em sua plenitude, muito tempo depois da lei, sendo atribuída a Jesus Cristo. Tanto o que jurara a Abraão como o que constituíra a Jesus como sumo sacerdote são para o autor um só: Deus. Mas a atenção desta declaração é para a natureza da constituição do Filho. O autor expressa que é a palavra do juramento quem constitui ao Filho para sempre aperfeiçoado. ὀρκωμοσία “juramento” é um vocábulo exclusivo de Hebreus na Bíblia: 7,20.21.28. Todos esses usos refletem o juramento que Deus faz na constituição do sacerdócio de Jesus. De modo que em 7,28 há uma declaração formal da perfeição e eternidade desse sacerdócio. O autor parece preocupar-se em evidenciar que a natureza perfeita e eterna do sacerdócio do Filho é possível somente pela origem divina.

Desta forma, evidencia-se em Hebreus um relacionamento especial entre o criador e aquele que foi constituído apóstolo e sumo sacerdote. O autor mostra Deus especialmente interessado na missão apostólica do Filho, bem como no exercício perfeito de suas atribuições sacerdotais. Assim, ao olhar-se para a condição apostó-

lica e sacerdotal do Filho, deve-se também pensar no criador de tais atribuições, que para o autor de Hebreus parece não haver dúvida: trata-se de Deus.

e. Deus aperfeiçoa o Filho. Há três declarações do autor diretamente ligadas ao aperfeiçoamento de Jesus: ἔπρεπεν γὰρ αὐτῷ [...] τὸν ἀρχηγὸν τῆς σωτηρίας αὐτῶν διὰ παθημάτων τελειῶσαι “Porque convinha que aquele [...] aperfeiçoasse, por meio de sofrimentos, o Autor da salvação deles” (2,10); καὶ τελειωθεὶς “e, tendo sido aperfeiçoado” (5,9) e καθίστησιν... ὁ λόγος δὲ τῆς ὀρκωμοσίας... υἱὸν εἰς τὸν αἰῶνα τετελειωμένον “mas a palavra do juramento [...] constitui o Filho, perfeito para sempre” (7,28). Todas essas declarações estão contrapostas a um fato: a lei nenhuma coisa aperfeiçoou (7,19; 9,9; 10,1). Em que sentido, então, deve-se entender que Jesus foi aperfeiçoado? Textualmente há uma indicação: Jesus foi aperfeiçoado διὰ παθημάτων “por meio de sofrimentos” (2,10). Pode-se pensar que o autor tem em mente o sacrifício de Cristo na cruz, comparando-o com o sacrifício que era realizado sob o sacerdócio levítico. Ainda assim, διὰ παθημάτων só indica o meio do aperfeiçoamento. Esse aperfeiçoamento não pode se referir a qualquer aspecto de fraqueza moral ou pecado na pessoa de Jesus, visto que o autor mesmo defende a impecabilidade de Cristo (4,15). É possível, pois, que o autor esteja usando o termo ‘aperfeiçoar’ (τελειόω) num sentido diferente: o de comparar o sacrifício de Jesus com o sacrifício levítico. Deus aperfeiçoa o Filho no sentido de dar-lhe todas as condições necessárias para igualmente aperfeiçoar aqueles que estão sendo santificados (10,14). Essas condições em muito se assemelham ao sofrimento de um animal (mas o sangue destes, diz o autor, é impossível que tire pecados – 10,4) e foram conseguidas por Jesus em sua vida terrena. Para Guthrie (1984, p. 124), “no curso da Sua vida, a perfeição que Jesus possuía foi submetida ao teste”. Attridge (1989, p. 86-87) sugere que em Hebreus a perfeição de Cristo pode ser entendida

como um processo vocacional pelo qual Cristo é feito completo ou preparado para o seu ofício. Este processo envolve, não uma dimensão moral, mas uma existencial somente. Por causa do sofrimento, Cristo torna-se o modelo perfeito, que tem aprendido obediência (5,8), e o intercessor perfeito, misericordioso e fiel (2,17). A perfeição de Cristo é consumada na sua exaltação, sua entrada em ‘honra e glória’, a posição onde ele serve para garantir a seus seguidores perfeição similar.

Pode-se também pensar que parte desse aperfeiçoamento é a posição alcançada por Jesus: εἰς τὸν αἰῶνα τετελειωμένον “para a eternidade, chegou à consumação perfeita” (7,28 – TEB) e se encontra ἐν δεξιᾷ τοῦ θρόνου τῆς μεγαλωσύνης ἐν τοῖς

οὐρανοῖς “à destra do trono da Majestade nos céus” (8,1). Se em 5,9 o aoristo aponta para uma perfeição completa, em 7,28 o perfeito sugere que ele assim se encontra, reforçado ainda pela expressão “para sempre”. Há uma aparente insistência do autor em contrapor essa perfeição de Jesus com a ordem levítica, possível indício das tensões religiosas de então. De um lado a lei constitui sacerdotes imperfeitos; por outro lado a palavra de Deus, que é o próprio Deus, constitui um sacerdote perfeito. Também, de um lado a lei constitui repetidamente sacerdotes; por outro lado, a palavra de Deus constitui um só sacerdote para sempre (7,28). Há mais uma possível inquirição: como Jesus conseguiu ser aperfeiçoado através de sofrimentos? O autor é de parecer que isso foi possível mediante a obediência: καίπερ ὢν υἱός, ἔμαθεν ἀφ’ ὧν ἔπαθεν τὴν ὑπακοήν “embora sendo Filho, aprendeu a obediência pelas coisas que sofreu” (5,8).

Portanto, a atividade de Deus no aperfeiçoamento do Filho revela a antítese existente entre o antigo e o novo sacerdócio. A perfeição não vem pelo ‘sacerdócio’ levítico, mas pelo ‘sacerdote’ da ordem de Melquisedeque (7,11). Nem os que participaram das antigas promessas foram aperfeiçoados em seu tempo, pois a perfeição é possível somente em Cristo (11,40). No entanto, mediante a realidade da perfeição de Cristo, o autor se refere à chegada dos santificados à cidade do Deus vivo, onde também se encontram os espíritos dos justos aperfeiçoados (12,22.23). Trentham (1987, p. 103) afirma que

a perfeita recompensa dos que serviram a Deus no Velho Testamento é considerada como possibilidade em Cristo, que elaborou a perfeição para todos os seus fiéis. Todo o povo de Deus está incluído no que Cristo realizou. Todos, por fim, serão arrolados entre os ‘espíritos dos justos aperfeiçoados’.

A entrada no descanso de Deus está reservada aos que crêem. Deus age através da perfeição do Filho, e o Filho, como que por antecipação, garante essa mesma perfeição aos que estão sendo santificados (10,14).

Há um aspecto do aperfeiçoamento do Filho que somente o autor de Hebreus apresenta, que diz respeito às circunstâncias que o motivaram. Diz o autor: ἔπρεπε γὰρ αὐτῷ “Convinha de fato àquele” (2,10 – TEB). Tendo mostrado as nuances do aperfeiçoamento, inquire-se: por que tal aperfeiçoamento era conveniente para Deus? Há seis outros usos de πρέπω no Novo Testamento (Mt 3,15; 1Co 11,13; Ef 5,3; 1Tm 2,1; Hb 7,26) e somente em 2,10 ele se refere a uma conveniência divina. Em Mt 3,15 πρέπω é seguido pelo dativo plural (ἡμῖν “nos”), que se refere a Jesus e

João Batista ou aos judeus. Então, parece que o autor está a sugerir que o método usado para o aperfeiçoamento de Jesus foi um método adequado, conveniente para Deus. O sofrimento, usado como meio para ação divina no aperfeiçoamento do autor da salvação, não foi um método inconveniente de ação, pois o corpo de Cristo foi uma oferta definitiva (10,10).

f. Deus fez o Filho fiador. κατὰ τοσοῦτον κρείττονος διαθήκης γέγονεν ἕγγυος Ἰησοῦς “por isso mesmo, Jesus se tem tornado fiador de superior aliança” (7,22). Novamente depara-se com γίνομαι “tornar-se”. À semelhança de 6,20, deve-se pensar num agente. O termo ἕγγυος “fiador”, ímpar no Novo Testamento, neste contexto está em estreita ligação com διαθήκη “aliança”. Em Hebreus, Deus é o agente da aliança. Para a explicação do sacerdócio de Cristo, o autor faz uso das declarações de Jeremias sobre o Senhor estabelecendo um novo pacto (8,8-10; 10,16). Assim, ao falar que um fiador apareceu, deve-se pensar num possível complemento: de tanto melhor pacto Jesus foi feito fiador “por Deus”.

#### 2.1.2.2 Os atos de Deus em relação ao mundo

Se por um lado se identifica a preocupação do autor em evidenciar que a presença de Jesus no mundo é uma constituição divina, por outro lado observa-se que o autor também se preocupa em evidenciar que a ação de Deus não se restringe à realidade da presença do Filho. Uma série de declarações deixa transparecer a concepção que o autor possui sobre o Deus criador. São elas:

a. ὃν ἔθηκεν κληρονόμον πάντων, δι’ οὗ καὶ ἐποίησεν τοὺς αἰῶνας “a quem constituiu herdeiro de todas as coisas, pelo qual também fez o universo” (1,2). O argumento sobre a atividade de Deus em relação ao Filho apresenta a posição do Filho no processo criacional. Aqui, a ênfase é para a postura do autor, que parece não ter dúvidas sobre a ação e posição de Deus diante da criação. Os dois aspectos desta declaração aqui destacados apontam para a propriedade de Deus sobre todas as coisas e a criação dos mundos (o universo) com a presença do Filho e, particularmente, com a ação do Filho (δι’ οὗ “por quem”, “através de quem”). Uma das implicações do Filho herdar todas as coisas é o fato de Deus ser o proprietário dessas coisas. O autor não entra em discussão como Deus se apropriou de todas as coisas, senão pelo fato de assumir que Deus fez τοὺς αἰῶνας “os mundos”, “o universo”. Ao comentar τοὺς αἰῶνας em 1,2, Delitzsch (1871/1978, v. I, p. 43) afirma:

Ele expressa na forma plural a mesma noção de κόσμος no singular, não os sistemas ou as ciências da história do universo, mas o sistema cósmico da real criação [...]; e aqui expressa o mesmo sentido de πάντα da cláusula precedente. O Criador deste universo de mundos é Deus (ὁ Θεός): Mediador desta criação é o Filho (υἱός).

b. σὺ κατ' ἀρχάς, κύριε, τὴν γῆν ἐθεμελίωσας, καὶ ἔργα τῶν χειρῶν σου εἰσιν οἱ οὐρανοί “No princípio, Senhor, lançaste os fundamentos da terra, e os céus são obra das tuas mãos” (1,10). Esta é parte da citação de Sl 102,25-27 feita pelo autor em 1,10-12. No Salmo, estas palavras se referem a Deus e em Hebreus estão sendo atribuídas ao Filho e por isso esta declaração será analisada no capítulo sobre as declarações da divindade de Cristo. Entretanto, observa-se que há aparente preocupação do autor em embasar a sua explanação sobre a superioridade do Filho dentro da perspectiva da criação do universo, aqui mencionado como terra e céus.

c. ἔπρεπεν γὰρ αὐτῷ, δι' ὃν τὰ πάντα καὶ δι' οὗ τὰ πάντα “Convinha de fato àquele para quem e por quem tudo existe” (2,10 – TEB). Esta seção sobre os atos de Deus foi iniciada com esta declaração em referência, sob o argumento que ela encerra em si mesma a declaração formal de que Deus é realmente o criador de todas as coisas. A opção em se achar que esta declaração refere-se a Deus e não ao Filho, deve-se pela declaração final do versículo, onde o Filho, o autor da salvação, é aperfeiçoado mediante sofrimentos por “aquele para quem por quem tudo existe”. Neste sentido, a declaração está apontando para a posição proprietária ou receptiva de Deus, visto que além de criar todas as coisas, tais coisas são para ele. O relacionamento do criador com as coisas criadas passa, então, por este processo de retorno à sua própria pessoa. Em Rm 11,36 encontramos expressões literárias semelhantes: ὅτι ἐξ αὐτοῦ καὶ δι' αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτὸν τὰ πάντα, “Porque dele, e por meio dele, e para ele são todas as coisas”. De igual forma em Cl 1,16: τὰ πάντα δι' αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτὸν ἔκτισται “Tudo foi criado por meio dele e para ele”. Em Colossenses o autor está se referindo a Jesus como o agente e beneficiário da criação. Mas Hb 2,10 não inclui εἰς αὐτὸν “nele” ou “para ele”, podendo ser melhor entendido como a ARA o traduz: “Porque convinha que aquele, por cuja causa e por quem todas as coisas existem”, onde Deus é descrito, conforme Westcott (1902/1950, p. 48), “como sendo a Causa final e a Causa ativa de todas as coisas”.

d. πᾶς γὰρ οἶκος κατασκευάζεται ὑπό τινος, ὁ δὲ πάντα κατασκευάσας θεός “Pois toda casa é estabelecida por alguém, mas aquele que estabeleceu todas as coisas é Deus” (3,4). Mencionou-se a preocupação do autor em evidenciar que Jesus, após-



tolo e sumo sacerdote, foi constituído por Deus (3,1.2). Esta seção se torna um tanto problemática pela linha de raciocínio seguida pelo autor, ao comparar Jesus e Moisés, mencionando a questão de ambos estarem envolvidos com a “casa”. Entretanto, há um contraste em 3,4: é possível que alguém edifique uma casa, mas somente Deus é quem pode edificar todas as coisas. “tudo” é naturalmente superior à “casa”, e o construtor da casa (τινος “alguém”) é sempre inferior a “Deus”. Por tal, é possível que a declaração gnômica “pois toda casa é estabelecida por alguém” deva ser particularmente sendo referida a Moisés nesta seção. Ainda que Moisés tenha sido honrado em toda a casa de Deus, e alguns grupos possivelmente estivessem pensando em Moisés como edificador desta casa, em Hebreus há a ratificação sobre quem de fato é o edificador, o criador: θεός - Deus, que gramaticalmente ocupa a última posição na sentença, em destaque.

e. καίτοι τῶν ἔργων ἀπὸ καταβολῆς κόσμου γενηθέντων “embora, certamente, as obras estivessem concluídas desde a fundação do mundo” (4,3); καὶ κατέπαυσεν ὁ θεὸς ἐν τῇ ἡμέρᾳ τῇ ἑβδόμῃ ἀπὸ πάντων τῶν ἔργων αὐτοῦ “e descansou Deus, no sétimo dia, de todas as obras que fizera” (4,4); καὶ αὐτὸς κατέπαυσεν ἀπὸ τῶν ἔργων αὐτοῦ ὡςπερ ἀπὸ τῶν ἰδίων ὁ θεός “também ele mesmo descansou de suas obras, como Deus das suas” (4,10). Todas essas declarações aludem ao Gênesis, sendo que 4,4 é uma citação de Gn 2,2. O assunto principal desta seção é ‘o repouso de Deus’ denotando um lugar e não uma atitude. Mas para a presente discussão, restringe-se o argumento para o fato do autor assumir a história da criação sem ressalvas. Para ele, Deus criou todas as coisas, que aqui ele as chama de “suas obras”. Ao declarar que as obras de Deus estão acabadas desde a criação do mundo, o autor não está limitando o poder criacional de Deus no presente. Aparentemente, esta sua afirmação é somente para ratificar que embora Josué tenha levado alguns à Canaã (4,8), o descanso verdadeiro possuem aqueles que têm crido nas boas novas pregadas (4,2.3).

f. ὁ ποιῶν τοὺς ἀγγέλους αὐτοῦ πνεύματα καὶ τοὺς λειτουργοὺς αὐτοῦ πυρὸς φλόγα “Aquele que a seus anjos faz ventos, e a seus ministros, labareda de fogo” (1,7). πνεύματα pode ser traduzido aqui como “ventos”. Esta é uma citação de Sl 103,4 (LXX). Aparentemente o texto vincula os anjos a forças poderosas da natureza, sobre as quais, para o autor, Deus e o Filho possuem prevalência. Neste sentido, pode-se pensar que o autor está demonstrando o poder criador de Deus sobre os ele-

mentos da natureza, inclusive com esta capacidade de transformar os objetos de sua criação.

Mediante este quadro que evidencia a concepção do autor sobre os atos criadores de Deus, pode-se deduzir que todo este tema em Hebreus possui um propósito duplo: Deus está por trás de toda a criação, inclusive da obra salvífica e santificadora do Filho; o Filho deve ser visto como sendo superior a tudo quanto foi criado, visto ser ele o próprio mediador da criação. Além de preservar a tradição da história da criação, o autor apresenta o elemento novo na concepção criadora de Deus, que é a geração do Filho.

### 2.1.3 O Deus Que Unge

Há somente cinco usos de *χρίω* “ungir” no Novo Testamento, sendo um deles em Hebreus: *διὰ τοῦτο ἔχρισέν σε ὁ θεὸς ὁ θεός σου ἔλαιον ἀγαλλιᾶσεως παρὰ τοὺς μετόχους σου* “por isso, Deus, o teu Deus, te ungiu com o óleo de alegria como a nenhum dos teus companheiros” (1,9). As outras ocorrências são: Lc 4,18, At 4,27, At 10,38 e 2Co 1,21. Há também duas ocorrências de *χρῖσμα* “unção” em 1Jo 2,20.27. Com base nestes usos, pode-se pensar que o autor está inserido na aceitação comum de que este tema da unção está sempre ligado a Deus e a Jesus no Novo Testamento. Trata-se da ação espiritual que separa para a obra divina *Χριστός* (‘o Cristo’, ‘o Ungido’) e os que crêem. Em Hebreus, onde grande parte da argumentação do autor é sobre o sacerdócio de Jesus, o tema da unção divina se torna importante, em particular, pela tradição dos sacerdotes da linhagem de Arão terem sido ungidos em suas funções.

Outras ocorrências de ‘ungir’ são vistas no Novo Testamento pelo vocábulo *ἀλείφω*, aqui fora de análise. Detendo-se em Hb 1,9, que é uma citação de Sl 45,7, constata-se que o autor está aplicando a Jesus aquela que fora uma declaração para o rei, seguindo a mesma posição de Lucas (Lc 4,18, At 4,27, At 10,38). No Filho, a unção divina é plenamente realizada, onde novamente evidencia-se o argumento em prol da superioridade do Filho, desta vez em relação a seus companheiros.

Tem-se discutido sobre a identidade desses “companheiros”, que poderiam ser anjos ou mesmo aqueles que crêem em Jesus. É provável que no contexto do Salmo a expressão se refira a outros reis. Mas em Hebreus a expressão pode designar os que crêem em Jesus, que por sua vez também são ungidos, conforme a

tradição neotestamentária (2Co 1,21 e 1Jo 2,20.27). A identificação desses “companheiros” com sacerdotes levíticos é menos provável, ainda que fosse para mostrar a superioridade da unção do Filho, pois a apresentação do sacerdócio de Jesus Cristo é posta como bem diferente da ordem levítica. Os sacerdotes levíticos nunca são identificados pelo autor como possíveis companheiros de Jesus. Porém, o que parece ser a intenção do autor é a ratificação de que a unção do Filho é superior a qualquer outra unção. À época de seu escrito, aparentemente o autor e seus leitores já tinham assumido o título de Χριστός “Cristo” como nome próprio de Jesus. Assim o autor se refere a ele em doze ocasiões (3,6.14; 5,5; 6,1; 9,11.14.24.28; 10,10; 11,26; 13,8.21), inserindo-se naturalmente na confissão apostólica que Jesus é ὁ Χριστός τοῦ θεοῦ “o Cristo de Deus” (Lc 9,20).

#### 2.1.4 O Deus Que Tem Poder

Ao se analisar as declarações sobre o Deus que gera ou constitui, ali seria conveniente a consideração deste presente tópico sobre o Deus que tem poder, pois é comum pensar-se que para o ato criador é necessário poder. Entretanto, enquanto que os atos criadores de Deus sugerem aspectos de sua própria natureza como criador poderoso, a presente consideração se refere às menções do autor sobre a natureza poderosa de Deus em relação à criação. Há seis situações a se considerar:

##### 2.1.4.1 Poder sobre os inimigos

A respeito do poder de Deus sobre os inimigos, o autor cita o Sl 110,1 em 1,13: κάθου ἐκ δεξιῶν μου, ἕως ἄν θῶ τοὺς ἐχθρούς σου ὑποπόδιον τῶν ποδῶν σου “Assenta-te à minha direita, até que eu ponha os teus inimigos por estrado dos teus pés”. Em Hebreus ela se refere mais especificamente à posição do Cristo entronizado sobre os seus inimigos. Esta sujeição dos inimigos de Jesus é um ato creditado a Deus e, ainda que todas as coisas não estivessem sujeitas a Cristo na contemporaneidade do autor e de seus leitores, a obra salvífica do Filho já lhes era realidade (2,8.9). Esta mesma convicção do autor, que todos os inimigos de Jesus ser-lhe-ão submissos, é repetida em 10,12.13 sob o mesmo argumento: o de que o Filho foi entronizado por Deus.

#### 2.1.4.2 Poder sobre o mundo futuro

Οὐ γὰρ ἀγγέλοις ὑπέταξεν τὴν οἰκουμένην τὴν μέλλουσαν “pois não foi a anjos que sujeitou o mundo que há de vir” (2,5). A implicação desta declaração é que o mundo futuro foi submetido por Deus. O que seria este τὴν οἰκουμένην τὴν μέλλουσαν “mundo que há de vir” ou “mundo futuro” (TEB)? Para Westcott (1902/1950, p. 42) “a frase não deve ser entendida simplesmente como ‘a vida futura’ ou, mais genericamente, ‘o céu’”, associando-a mais ao sentido de ‘o Reino de Deus’ ou ‘o Reino do céu’. Moffatt (1924/1979, p. 21) pensa que esse mundo vindouro “significa a nova ordem das coisas, na qual a σωτηρία de 1,14 e 2,2.3 está sendo realizada (cf. 9,28)”. Assim também Brown (1964, p. 89), que especifica o mundo futuro como “a ordem das coisas introduzidas pelo Messias”. Deve-se notar, contudo, que o vocábulo aqui utilizado não é κόσμος “mundo”, mas sim οἰκουμένη, que comumente se refere “ao mundo habitado” (Kistemaker, 2003, p. 101). Observa-se que o autor usa expressão semelhante em 6,5 μέλλοντος αἰῶνος “do mundo vindouro”. Este ato poderoso de Deus, o de sujeitar o mundo vindouro a Jesus, é ainda argumentado em 2,8, onde πάντα “todas as coisas” substitui οἰκουμένη “mundo”. Mas em 12,9 a sujeição a que o autor se refere é a sua e de seus leitores (ὑποταγησόμεθα) ao Pai dos espíritos. Assim, segue-se a opinião de Guthrie (1984, p. 79), que

o pensamento-chave é que Deus *sujeitou*, i.é, Ele tomou a iniciativa. O sujeito da sentença não está presente no grego, mas claramente é transportado do v. 4, conforme demonstra a palavra inicial *Pois (gar)*; e deve, portanto, ser Deus.

É neste sentido, então, que a presente ênfase se justifica: o autor lembra aos seus leitores que Deus tem poder, inclusive o de sujeitar o mundo, sujeição essa que está sendo posta pelo autor como sendo um privilégio exclusivo ao Filho, mas extensiva também aos que crêem (6,5). Para o autor, é Deus quem toma a iniciativa de tornar a nova ordem das coisas submissas ao Filho.

#### 2.1.4.3 Poder através de sinais, prodígios, milagres e dons do Espírito

συνεπιμαρτυροῦντος τοῦ θεοῦ σημείοις τε καὶ τέρασιν καὶ ποικίλαις δυνάμεσιν καὶ πνεύματος ἁγίου μερισμοῖς κατὰ τὴν αὐτοῦ θέλησιν “dando Deus testemunho juntamente com eles, por sinais, prodígios e vários milagres e por distribuições do Espírito Santo, segundo a sua vontade” (2,4). A questão sobre o Deus que testifica já foi considerada na seção sobre a fala de Deus. Na presente seção, a ênfase é para o poder de

Deus sendo exercitado na criação. O autor afirma que este poder divino é expressado de forma quádrupla na declaração: por meio de sinais, prodígios, múltiplos milagres e dons do Espírito Santo. Estas expressões encontram similares tanto no Antigo como no Novo Testamento (Dt 4,34; Dt 6,22; Sl 135,9; Jr 32,20.21; At 2,22; Rm 15,19; 2Co 12,12; 2Ts 2,9). *μερισμός* é exclusivo de Hebreus no Novo Testamento (2,4 e 4,12) e com sentidos diferentes. Em 4,12 o sentido é de “divisão” e em 2,4 o sentido é de “distribuição”. A ARA traduz literalmente “por distribuições do Espírito Santo”, mas a TEB, NVI, BJ, BdP subentendem “dons” nessa distribuição. *μερισμός* e demais expressões deste texto parecem indicar a manifestação de Deus na igreja. A anunciação da salvação em Jesus Cristo foi realizada pelo próprio Jesus mediante a manifestação de poder, como relatam os evangelhos. Os seus seguidores foram igualmente portadores desse poder, abençoados que foram pelas distribuições do Espírito Santo. Assim, pode-se pensar que ao declarar a presença de tais poderes, o autor não se preocupa em mencioná-los, senão como referência a tudo quanto ele e seus leitores ouviram daqueles que estiveram com o Senhor (2,3).

Portanto, a declaração sobre o poder de Deus mediante sinais, prodígios, milagres e distribuições do Espírito pode ser vista em Hebreus somente como referência, onde o autor repete ditos comuns das comunidades cristãs, mas que refletem sua fé no poder de Deus. Todavia, ainda que não os negue, não há aparente preocupação narrativa do autor em mostrar tais poderes miraculosos acontecendo na comunidade de seus destinatários.

#### 2.1.4.4 Poder para julgar

*ἐμοὶ ἐκδίκησις, ἐγὼ ἀνταποδώσω. καὶ πάλιν· κρινεῖ κύριος τὸν λαὸν αὐτοῦ* “a mim pertence a vingança; eu retribuirei. E outra vez: O Senhor julgará o seu povo” (10,30). As expressões são declarações adaptadas de Dt 32,35.36 (cf. também Sl 135,14). Elas evidenciam dois aspectos da natureza divina: o primeiro se refere a uma reação da parte de Deus. Os termos ‘vingança’, ‘retribuirei’ e ‘julgará’ denotam atitudes em resposta a algo. E ainda que eles não expressem uma ação acontecendo, subentende-se que Deus é, de fato, capaz de proceder de tal maneira. Além disso, o autor assume a capacidade de Deus em julgar o seu povo. Attridge (1989, p. 296) ressalta que “nestas ambas ocorrências no Antigo Testamento, o ‘julgamento’ é referente à justiça ou vindicação que Iahweh renderá em favor do seu povo”. Neste caso, este julgamento ainda não se concretizou completamente na contemporanei-

dade do autor, mas está prestes a acontecer. Para ele, a vingança e o julgamento do Senhor serão evidenciados em decorrência de uma rejeição do Filho de Deus, da profanação do sangue do pacto e do ultraje do Espírito da graça (10,29). Observa-se que neste aspecto o autor faz uso do Antigo Testamento para confirmar a atividade de Deus no presente. Mesmo afirmando que o antigo pacto está perto de desaparecer (8,13), a lei ainda serve de base para evidenciar o poder divino.

Conquanto a declaração sobre a vingança e julgamento divino em 10,30 seja genérica, em 13,4 há uma especificação: πόρνοις γὰρ καὶ μοιχοῦς κρινεῖ ὁ θεός “por-que Deus julgará os impuros e adúlteros”. De forma incisiva e geral ἐν πᾶσιν “por todos” ou “entre todos” (13,4) o matrimônio deve ser honrado e o leito deve ser sem mancha. Isso parece revelar que os padrões matrimoniais de então estavam sendo abalados, e o autor se preocupa em mostrar que mesmo nesses aspectos íntimos, a atividade divina julgadora se faria presente.

#### 2.1.4.5 O poder de Deus no capítulo onze

De um modo geral, Hb 11 revela os atos do povo de Deus e de personagens do Antigo Testamento dignos de admiração, tal a fé neles envolvida. Muito do que fizeram os personagens da história de Israel foram atos poderosos creditados ao poder de Deus. A fé lhes permitiu ver e desfrutar dos atos poderosos de Deus, como: a criação do mundo (11,3), a trasladação de Enoque (11,5), a gestação de Sara (11,11), o livramento de Isaque (11,19), a travessia do Mar Vermelho (11,29), a caída dos muros de Jericó (11,30), o fechamento da boca de leões (11,33), a ressurreição de mortos (11,35). Esses eventos se sobressaem dos demais em Hb 11, por tratarem-se de algo extraordinário. De Raabe se diz que não pereceu com os desobedientes por ter acolhido os espias (11,31). Esse é um fato considerado digno de nota pelo autor, mas sua natureza difere, por exemplo, da separação das águas do Mar Vermelho e permitir a passagem por terra seca.

Assim, esses atos poderosos de Deus narrados em Hb 11 servem apenas como referencial. O autor não pretende provar que tais atos de fato tenham ocorrido. Como é de seu estilo, ele simplesmente os assume para ilustrar outro ponto em questão, que é a fé. Entretanto, os aspectos particulares a cada ato poderoso de Deus exemplificado em Hb 11 mostram a concepção do autor sobre o poder de Deus e são assim destacados:

a. Πίστει νοοῦμεν κατηρτίσθαι τοὺς αἰῶνας ῥήματι θεοῦ “Pela fé, entendemos que foi o universo formado pela palavra de Deus” (11,3). A expressão usada para o agente da criação é ῥήμα θεοῦ “palavra de Deus”. No dativo instrumental, ῥήματι θεοῦ, a expressão designa a convicção do autor que é oriunda da convicção veterotestamentária sobre o agente da criação. Lightfoot (1981, p. 250) enfatiza que

A existência do mundo é um fato consubstanciado pela experiência, e de que foi “formado”, ou “criado” de alguma maneira inexplicável é uma dedução da mente humana. Mas que ele surgiu **pela palavra de Deus** não é uma teoria apoiada pela evidência empírica. O relato de Gênesis atribui este ato a Deus. Ele falou e tudo se fez.

É sob esta convicção, que Deus é agente da criação, que o autor se baseia para estimular os seus leitores a uma postura de confiança diante do Deus que tem poder. As versões da Bíblia que traduzem τοὺς αἰῶνας como “os mundos” (AMT, ARC, TEB, BP, BJ) têm servido de base para a especulação sobre outros mundos criados por Deus, visto que, de fato, o termo se encontra no plural (como também em 1,2). Por tal, aceita-se como boa tradução de τοὺς αἰῶνας, “universo”, conforme expressam a ARA, NVI, NTLH e BdP. Deus, pela sua palavra, criou o universo. E ao fazer uso de νοοῦμεν “compreendemos”, pode-se aceitar que seja um plural retórico, querendo dizer “eu entendo”, mas também pode ser visto como sendo asseveração de uma fé conjunta do autor e de seus leitores, que devem olhar para a história do povo e da tradição veterotestamentária sobre o poder de Deus.

Para a segunda parte de 11,3, εἰς τὸ μὴ ἐκ φαινομένων τὸ βλεπόμενον γεγονέναι “de maneira que o visível veio a existir das coisas que não aparecem”, Turner (1963, p. 143) sugere que εἰς τὸ introduz uma cláusula consecutiva, mas Westcott (1902/1950, p. 353) é de parecer que as oito ocorrências em Hebreus de εἰς τὸ seguido do infinitivo (2,17, 7,25, 8,3, 9,14,28, 11,3, 12,10 e 13,21) possuem uniformemente o sentido de propósito. Attridge (1989, p. 315) acha que a forma gramatical é ambígua, podendo ser tanto uma cláusula final como consecutiva, observando que em todos os outros exemplos desta construção gramatical o infinitivo é presente ou aoristo, enquanto que em 11,3 ele é perfeito, com a sugestão de que os resultados da palavra de Deus estão visíveis. Quais resultados? A afirmação de Guthrie (1984, p. 213) é esclarecedora: “a fé postula que um poder invisível foi a causa eficaz do mundo dos fenômenos”. Contudo, permanece outra questão gramaticalmente dúbia: se μὴ é usado com o infinitivo γεγονέναι ou com o particípio φαινομένων. Basicamente é uma questão de se entender se o autor está negando que o mundo visível possui

uma origem visível, ou se ele está afirmando que o mundo possui uma origem invisível, o que fundamentalmente significa a mesma coisa: “a dependência do poder de Deus é afirmada” (ATTRIDGE, 1989, p. 315).

b. Πίστει Ἐνώχ μετετέθη τοῦ μὴ ἰδεῖν θάνατον, καὶ οὐχ ἠύρισκετο διότι μὲ τέθηκεν αὐτὸν ὁ θεός “Pela fé, Enoque foi trasladado para não ver a morte; não foi achado, porque Deus o trasladara” (11,5). A segunda parte do versículo, que começa com οὐχ, é uma citação de Gn 5,24. Esse ato poderoso de Deus é expressado por três ações: μετετέθη “foi levado” (“foi arebatado” – NVI), οὐχ ἠύρισκετο “não foi encontrado” e μετέθηκεν “levara”. Apesar de gramaticalmente ὁ θεός, posto em destaque ao fim da sentença, ser sujeito apenas de μετέθηκεν, pode-se entender o mesmo sujeito para as demais ações verbais (passivo divino). A manifestação do poder de Deus recai sobre o arrebatamento (μετάθεσις), substantivo usado somente em Hebreus. Em 7,12 o sentido é o de mudança, referindo ao sacerdócio que está sendo mudado; em 12,27 o sentido é de remoção, referindo às coisas abaláveis que devem ser removidas para que permaneçam as inabaláveis. Mas em 11,5 o objeto da remoção não é uma ordem de coisas, mas um ser humano. Há ainda uma declaração do objetivo da remoção: τοῦ μὴ ἰδεῖν θάνατον “para não ver a morte”. Portanto, a narrativa desse ato poderoso de Deus possui dois aspectos notáveis, que é a própria trasladação em si e o seu objetivo. Por interferência direta de Deus, um ser humano não passa pelo processo natural da morte física, é o que o texto em princípio sugere. A expressão verbal também é de uso reduzido no Novo Testamento. Além das ocorrências em Hebreus μετατίθημι é usado em At 7,16, Gl 1,6 e Jd 4. Em Hebreus, além de 11,5, o verbo é encontrado em 7,12 juntamente com o substantivo. Portanto, o uso em 11,5 está como que em antítese com os demais usos no Novo Testamento, particularmente em comparação a At 7,16, onde o verbo é usado na descrição da trasladação dos restos mortais da família de Jacó. A trasladação de Enoque é também mencionada em Sr 44,16 e 49:14.

Ratifica-se que a narrativa de Hb 11 não objetiva apresentar provas de que aqueles acontecimentos realmente se realizaram. São histórias comuns aos judeus. Entretanto, é de interesse desta pesquisa a tentativa de fazer emergir o conceito de Deus diante de tais histórias. Que tipo de poder é esse, capaz de trasladar um ser humano com a finalidade de evitar-lhe a morte? Para o autor, esse poder de Deus é experimentado pelo indivíduo a partir do elemento fé. Diz o texto que Enoque alcan-



çara testemunho de que agradara a Deus. A sua recompensa fora o arrebatamento. A história é ilustrativa para os leitores, que são desafiados a se aproximarem de Deus com fé semelhante a de Enoque, a fim de receberem também uma recompensa de Deus (11,6). Parece, pois, que o autor está seguindo a linha tradicional rabínica, que interpretava o desaparecimento de Enoque como um fato real, cuja origem era o próprio poder de Deus sobre a morte. Poder-se-ia especular que o arrebatamento necessariamente não incluiu uma vitória sobre a morte física, mas sobre a morte espiritual. Enoque fora um homem justo e pela fé fora justificado por Deus. Mas não parece ser esse o entendimento do autor. Preocupado em fazer com que seus leitores entrem ousadamente no santíssimo lugar (10,19), Enoque lhes é citado como exemplo de alguém que já tornou possível esse desfrutar da presença divina. O poder de Deus manifestado na vida de Enoque é o mesmo que pode se manifestar na vida de seus leitores, sendo este o aparente objetivo do autor.

γ. Πίστει καὶ αὐτὴ Σάρρα δύναμιν εἰς καταβολὴν σπέρματος ἔλαβεν, καὶ παρὰ καιρὸν ἡλικίας ἔτεκεν, ἐπεὶ πιστὸν ἠγήσατο τὸν ἐπαγγειλάμενον “Pela fé, também, a própria Sara recebeu poder para ser mãe, não obstante o avançado de sua idade, pois teve por fiel aquele que lhe havia feito a promessa” (11,11). Discute-se sobre o sentido exato da sentença, pois a expressão δύναμιν εἰς καταβολὴν σπέρματος ἔλαβεν é, como afirma Attridge (1989, p. 325) “a linguagem normal para a representação da prole masculina”. Nas palavras de Lightfoot (1981, p. 273) essa expressão

é geralmente traduzida como ‘conceber semente’, mas o fato é que a expressão não significa isto. Uma tradução literal seria ‘lançando fora a semente’- não a recepção da semente (parte feminina), mas a deposição da semente (parte masculina) no processo da geração.

Ademais, à luz de Gn 18, Sara não é tida como um bom exemplo de fé porque riu ao ouvir a promessa. Mas esse argumento não se sustenta adequadamente tendo em vista que Abraão também rira anteriormente diante da mesma promessa (Gn 17,17). Harris (*apud* Bruce, 1967, p. 299) argumenta sobre a possibilidade de autoria feminina da Epístola por essa inclusão da esposa de Abraão nesta lista de exemplos de Hb 11, o que justificaria a inclusão de Sara nessa listagem. Discussão à parte, há um fator indicativo do poder de Deus: a fé é um veículo operador de milagres, capaz de propiciar a suplantação de barreiras, como a incapacidade de gerar filhos devido à velhice ou à esterilidade. Ainda que inicialmente os personagens Abraão e Sara tenham se mostrado céticos, o poder de Deus não foi impedido pelo ceticismo. No centro desta história, Abraão e Sara dão lugar à fé em detrimento do

ceticismo inicial. Está-se, pois, diante do Deus que fora conhecido no Antigo Testamento como aquele que “instala no lar a mulher estéril, como venturosa mãe de família” (Sl 113,9).

Poder-se-ia inquirir ainda, se nas narrativas sobre o poder de Deus em fazer a estéril ser fértil haveria alguma comparação com os deuses da fertilidade ou da natureza da antiguidade. Por exemplo: Astarote – 1Rs 11,5.33; os baalins – 1Rs 16,31-33). É possível que no Antigo Testamento a apresentação do poder daquele que fecha e abre a madre (1Sm 1,6; Is 66,9) tivesse uma comparação mais direta com os deuses pagãos que supostamente possuíam também tal poder. Mas em Hebreus o contexto das afirmações parece apontar tão somente para ratificar que pela fé, o impossível torna-se possível, pois é Deus quem propicia todos esses eventos poderosos.

d. λογισάμενος ὅτι καὶ ἐκ νεκρῶν ἐγείρειν δυνατὸς ὁ θεός “porque considerou que Deus era poderoso até para ressuscitá-lo dentre os mortos” (11,19). A declaração se refere a Abraão, que entregara Isaque em oferta com a convicção que Deus o ressuscitaria. Há dois aspectos a se considerar. Primeiro, é que o autor parece assumir que realmente Abraão acreditou no poder de Deus sobre a morte, e este sentimento de fé foi o que o levou a não recusar oferecer Isaque em sacrifício. Abraão é o agente primário desta cena. O autor o está citando como um dos vários personagens que crêem nas promessas divinas, e parte da crença de Abraão era a sua convicção no poder de Deus sobre os mortos, ressuscitando-os se preciso fosse. Aparentemente, esta é uma crença afirmada pela primeira vez pelo autor, fazendo uso de um método interpretativo próprio, visto que na narrativa do Gênesis não há nenhuma alusão a tal convicção de Abraão, ainda que ela seja possível na declaração “iremos até lá e, havendo adorado, voltaremos para junto de vós” (Gn 22,5). O segundo aspecto se refere a esta possibilidade, a de o autor estar creditando a Abraão convicções que são do próprio autor. Neste sentido, conforme salienta Schierse (1968/1985, p. 130),

O autor de nossa epístola não se via ainda envolvido em objeções de ordem ética, como Kierkegaard, que a respeito da narração do Gênesis comenta que Deus teria exigido de Abraão algo de imoral, a matança de um inocente, e que Abraão devia ter-se recusado, peremptoriamente, a executar essa ordem injusta. Para o homem moderno, a prova de fé poderia realmente situar-se em tal conflito entre autoridade e lei moral. Não podemos imaginar que Deus exija do homem algo de imoral. Aqui não colhe, totalmente, o precipitado revide apologético que Deus é afinal senhor da vida e da morte. Realmente, tratava-se de um feito, imolação de filho, que o Deus do Antigo

Testamento, em contraste com os deuses pagãos dos Cananeus, detesta e proíbe rigorosamente.

A convicção do autor do poder de Deus sobre a morte é mais evidenciada em 13,20, nas saudações finais: 'Ο δὲ θεὸς τῆς εἰρήνης, ὁ ἀναγαγὼν ἐκ νεκρῶν τὸν ποιμένα τῶν προβάτων τὸν μέγαν ἐν αἵματι διαθήκης αἰωνίου, τὸν κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν “Que o Deus da paz que, pelo sangue de uma eterna aliança, fez subir dentre os mortos o grande pastor das ovelhas, nosso Senhor Jesus”. Esta é a única menção direta na Epístola sobre a ressurreição de Cristo, embora ela esteja sendo considerada como certa de forma intrínseca no argumento do autor. Na efetivação da ressurreição de Cristo Deus é o agente, e o tom da linguagem parece revelar uma crença já comum naquele círculo cristão. Para o autor, o poder de Deus sobre a morte foi uma crença do passado, como evidenciou Abraão na obediência de oferecer Isaque em sacrifício, e era também uma crença sua e de seus leitores, em particular pelo fato de creem que Deus ressuscitara Jesus dentre os mortos.

ε. Πίστει διέβησαν τὴν ἐρυθρὰν θάλασσαν ὡς διὰ ξηρᾶς γῆς, ἧς πείραιν λαβόντες οἱ Αἰγύπτιοι κατεπόθησαν “Pela fé, atravessaram o mar Vermelho como por terra seca; tentando-o os egípcios, foram tragados de todo” (11,29). A menção se refere ao ato poderoso de Deus narrado em Ex 14,15-31. Além do aspecto salvífico (a salvação dos israelitas) e do aspecto destruidor (o afogamento dos egípcios), o autor assume o poder de Deus sobre a natureza. Da narrativa de Ex 14 sabe-se que a separação das águas se deu pela presença, por toda a noite, de um vento forte oriental (Ex 14,21). Aquela separação poderia ser racionalmente explicada, como a sugestão:

Se um vento contínuo (vv. 14-21) diminuísse o nível da água, fenômeno esse que se observa freqüentemente, uma ponte terrestre apareceria, ladeada e protegida pelas águas ao norte e ao sul. As águas seriam um “muro”, significando apenas que serviriam como “defesa”. Não precisamos postular um monte perpendicular de água, a desafiar as leis da gravidade. O “muro” seria uma vasta maré forçada pelo golfo abaixo. A perseguição feita pelos egípcios demonstra que o inimigo não via nada mais do que um fenômeno estranho, porém não completamente sobrenatural. Não podiam atacar pelos flancos, pois as águas na depressão ao norte e no golfo ao sul, eram um tipo de “muro”. Seguiam através da lama marítima assim exposta, e foram presos e emaranhados pela volta da maré (v. 25), que se seguia ao acalmar-se o vento (HALLEY, 1987, p. 120).

Entretanto, o autor de Hebreus não entra em suposições sobre a veracidade ou circunstâncias físicas do evento no mar Vermelho. Ele simplesmente relembra um fato tido por certo na história dos judeus, para demonstrar que com a presença da fé o poder de Deus é manifestado, inclusive sobre as forças da natureza.

f. Πίστει τὰ τείχη Ἰεριχώ ἔπεσαν κυκλωθέντα ἐπὶ ἑπτὰ ἡμέρας “Pela fé, ruíram as muralhas de Jericó, depois de rodeadas por sete dias” (11,30). Não há intenção do autor em dizer que os muros de Jericó ficaram abalados em suas estruturas por causa daquela marcha. Tampouco há uma defesa do poder da fé em si mesma. A fé é o instrumento pelo qual o agente de poder age. Assim como na narrativa da separação das águas do mar Vermelho, nesta conquista de Jericó exige-se uma fé coletiva. O poder de Deus é manifestado no indivíduo, mas também o é no coletivo. De fato, pode-se pensar que há certa falta de entendimento no fato do poder de Deus ser demonstrado mediante atitudes estranhas, como o rodear muros por sete dias. Mas, como lembra Champlin (2002, p. 634) quaisquer atitudes humanas que pretendam evidenciar poder precisam da presença de Deus e “de nada valem tais métodos, a menos que Deus esteja por detrás dos esforços humanos. No caso de Jericó, somente o poder de Deus teve valor”.

g. οἱ... ἔφραξαν στόματα λεόντων “os quais [...] fecharam a boca de leões” (11,33). O sujeito de ἔφραξαν é posto na forma pronominal οἱ, cujo antecedente são os personagens citados em 11,32. Mas isso é apenas o estilo do autor, pois não consta, por exemplo, que Gideão tenha enfrentado leões. A expressão deve se referir ao feito de Daniel (Dn 6), ou de Sansão (Jz 14,6) ou de Davi (1Sm 17,34.35), como também a declaração de 11,34 ἔσβεσαν δύναμιν πυρός “extinguiram a violência do fogo” deva se referir à fornalha onde estavam os três jovens hebreus, conforme Dn 3. O poder de Deus como resposta à fé é posto como absolutamente possível. Nem feras são capazes de resistir a tal manifestação de poder.

h. Ἔλαβον γυναῖκες ἐξ ἀναστάσεως τοὺς νεκροὺς αὐτῶν “mulheres receberam, pela ressurreição, os seus mortos” (11,35). Não é claro a que situações o autor alude. O Antigo Testamento registra a ressurreição da viúva em Sarepta mediante a instrumentalidade de Elias (1Rs 17,17ss) e a ressurreição do filho da sunamita sob a instrumentalidade de Eliseu (2Rs 4,18ss). Em ambas o elemento fé não é creditado às mulheres, mas aos profetas. No Novo Testamento as mulheres estão sempre presentes nos eventos de ressurreição (o filho da viúva em Naim, a filha de Jairo e Lázaro). Parece, pois, que a intenção aqui é a ratificação do poder de Deus sobre a morte. Tendo como instrumento a fé, o ser humano experimenta tal poder. A maneira que Deus usa para trazer mortos de volta à vida nunca é abordada. Apresenta-se o

fato extraordinário, cuja explicação só pode ser mediante o reconhecimento do poder divino.

Nas declarações sobre o poder, que é demonstrado através da fé, percebe-se algumas mudanças no teor argumentativo do autor. Por exemplo, Hb 11 começa com a definição de fé (11,1), cujo teor aponta para o invisível e o vindouro. Mas nesses três últimos destaques (a travessia do mar Vermelho, a queda dos muros de Jericó, a ressurreição de mortos), pode-se perceber uma experiência com o palpável e o presente. Os personagens da antiguidade judaica de fato experimentaram um poder real e não apenas promessas. Todavia, o autor parece acreditar de fato que por trás dos eventos postos como exemplo, há um Deus de poder, com participação ativa. O poder de Deus, visto no passado, ainda se faz presente, desta vez com a presença salvífica de Jesus Cristo. Assumindo os atos poderosos e controladores de Deus sobre a criação e sobre a própria obra sacerdotal de Cristo, o autor insiste em que seus leitores creiam sem reservas neste projeto salvífico do Deus poderoso, exortando-os a ouvirem a voz de Deus hoje (3,7.13.15; 4,7). Diante de tantas evidências da ação poderosa de Deus na história, o autor convida os seus leitores a serem obedientes à voz de Deus, não dando lugar à incredulidade (3,12.19).

#### 2.1.5 O Deus de Posses

A análise de qualquer referência a Deus poderia redundar em aplicações sobre as suas poses. Por exemplo, poder-se-ia concluir da declaração de que Deus criou o mundo, algo como: 'Deus possui um mundo' ou 'o mundo é de Deus'; das declarações sobre os juramentos: 'Deus possui um juramento' ou 'o juramento é de Deus'; das declarações sobre a temporalidade: 'Deus possui um tempo' ou 'o tempo é de Deus'. Entretanto, observa-se que o autor faz declarações onde o sentido de posse está presente direta ou indiretamente, sem que seja necessário suprir alguma declaração sobre o Deus proprietário. O texto mesmo já pressupõe esta função. Além disso, verifica-se que a função proprietária de Deus não é estática. As declarações que o autor faz pressupondo que Deus possui algo indicam sempre uma atividade divina, em que a propriedade divina nunca é algo com um fim em si mesma. Aquilo que é de Deus está sempre sendo descrito como algo ativo, que sugere uma semelhante postura divina. Visto que os elementos que compõem as propriedades

de Deus estão em atividade, assume-se que o próprio Deus também assim o é, um ser ativo.

Faz-se uma ressalva quanto a este tópico, na consideração do genitivo grego. Para a classificação das declarações sobre as posses de Deus, o genitivo de posse está sendo considerado de forma genérica. Por exemplo, em 11,16 se lê que Deus preparou uma cidade, admitindo-se que esta cidade é de Deus. Embora este texto não declare especificamente esta posse, em 12,22 o autor explica que os seus leitores já chegaram à cidade do Deus vivo, significando que a declaração em 11,16 acaba incorporando a posse divina.

Há um tipo de posse que caracteriza a pessoa de Deus no céu, o Deus exaltado. Por exemplo, em 4,16 se encontra a expressão “trono da graça” (θρόνος τῆς χάριτος) que se refere ao trono de Deus. A sua consideração está ligada à designação de Deus como Majestade. E assim também outras designações que apontam para a pessoa de Deus no céu, como “face de Deus” (9,24), “cidade do Deus vivo” (12,22), que são propriedades divinas consideradas dentro da análise sobre o caráter de Deus ou suas designações nominais.

Por fim, observa-se que se exige uma postura ativa diante daquilo que é proposto aos leitores ou que já têm como característica decorrente do relacionamento com Deus. Até mesmo nas questões condizentes ao Filho, a atividade deste é requerida. Por exemplo, o fato de Jesus ser Filho de Deus, não o coloca numa situação de descanso, mas numa situação de atividade, como o seu aprendizado da obediência mediante sofrimento (5,8).

Essa atividade divina intrínseca em suas posses pode ser assim vista:

#### 2.1.5.1 Deus possui uma família

O primeiro ser associado a Deus dentro dessa perspectiva é o Filho (1,2.5.8; 3,6; 4,14; 5,5.8; 6,6; 7,3.28; 10,29). Expressões como υἱός μου εἰ σύ “Tu és meu Filho” e a designação nominal de Ἰησοῦς τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ “Jesus, Filho de Deus” apontam para este vínculo ‘familiar’ entre Deus e o Filho. Além desse tipo especial de relação familiar com Jesus, o autor sugere outros filhos pertencentes a Deus (2,10; 12,5-11). Em todas essas referências o autor parece interessado em mostrar que o relacionamento de Deus com os seus filhos, dentre os quais Jesus Cristo, é um relacionamento dentro de propósitos. O autor demonstra os propósitos de Deus em ter

gerado e introduzido o primogênito no mundo, bem como qual deve ser a atitude dos seus outros filhos. A identidade desses outros filhos é assumida pelo autor como sendo ele próprio e seus leitores (12,5-11).

A questão que se levanta dentro dessa declaração de posse familiar é: qual a necessidade de Deus ter filhos? Para autor, a explicação dessa atividade divina é possível a partir da perspectiva de que Deus está se relacionando de uma outra maneira com aqueles a quem chama de filhos e, particularmente, com o Filho. Deus possui uma família para que esta cumpra os seus desígnios salvíficos. Parte do seu propósito em escrever a Epístola é para demonstrar que há um novo plano de Deus para o ser humano mediante Jesus Cristo. Não se trata de uma simples posição de propriedade. Os filhos de Deus são designados para realizarem a vontade daquele que os criou. Por exemplo, sobre o Filho o autor afirma que ele foi introduzido no mundo (1,6) e foi fiel ao que o constituiu (3,2). Sobre os outros filhos, a saber, os que crêem em Jesus Cristo, estes são participantes da vocação celestial (3,1), e devem prosseguir em suas jornadas espirituais até a perfeição (6,1). Deus possui uma família, e o autor parece bem interessado em mostrar que isso faz parte de um plano para que os filhos alcancem a promessa de entrarem no descanso divino por meio daquele que é designado ὁ υἱός “o Filho”.

#### 2.1.5.2 Deus possui servo e servos

a. A designação *θεράπων* “servidor” em 3,5 é única no Novo Testamento. Ela é atribuída a Moisés, com o sentido quase honorífico, como um título. Moisés é designado pelo autor como servo constituído por Deus (3,2), com a missão de testemunhar das coisas que se haviam de anunciar (3,5). Nesta seção, o autor faz comparação entre Moisés e Cristo, mostrando a superioridade do Filho de Deus. Ainda que Moisés tenha exercido trabalhos na casa de Deus, o fez na condição de servidor, ao passo que Cristo o fez na condição de Filho. Para o autor, a atividade divina em designar servidores não é sem critérios. Ao ter Moisés como servo, Deus não o criou na mesma categoria do Filho.

b. Ao fazer a citação de Sl 104,4, numa composição entre o texto hebraico e a LXX, o autor declara que Deus faz de seus *λειτουργοί* “servos” (“ministros”: ARA, BdP, BJ) chamas de fogo (1,7). O vocábulo é usado também em 8,2 referindo-se a Jesus: *τῶν ἁγίων λειτουργὸς* “ministro do santuário”. Em 1,14, numa referência aos

anjos, o termo é λειτουργικοί “espíritos ministradores”. Em todas essas ocorrências o autor caracteriza ὁ λειτουργός como propriedade de Deus que está à serviço dele em relação aos seres humanos, indicando uma atividade divina que se passa na esfera da humanidade. Este conceito é semelhante ao que se encontra em Paulo: os que exercem autoridade λειτουργοὶ γὰρ θεοῦ εἰσιν “são ministros de Deus” (Rm 13,6); Paulo mesmo se apresenta como λειτουργὸν Χριστοῦ Ἰησοῦ “ministro de Cristo Jesus” (Rm 15,16) entre os gentios, ministrando o evangelho de Deus; Epafrodito é serviçal enviado pelos filipenses para socorrer o apóstolo em suas necessidades (Fl 2,25). O autor de Hebreus parece entender que Deus possui ministros também para fazer o serviço divino. É o que se pode deduzir da declaração sobre os anjos, postos numa posição de serviço: οὐχὶ πάντες εἰσὶν λειτουργικὰ πνεύματα εἰς διακονίαν ἀποστελλόμενα διὰ τοὺς μέλλοντας κληρονομεῖν σωτηρίαν; “não são todos eles espíritos ministradores, enviados para serviço a favor dos que hão de herdar a salvação?” (1,14).

#### 2.1.5.3 Deus possui uma casa

A metáfora οἶκος τοῦ θεοῦ “casa de Deus” é repetida pelo autor em 3,2.6 e 10,21. Essas três menções estão diretamente ligadas ao serviço que é prestado a Deus. Sobre a casa (οἶκος) de Deus afirma o autor: “a qual casa somos nós, se guardarmos firme, até ao fim, a ousadia e a exultação da esperança” (3,6). Lenski (1966, p. 108) lembra que, ao usar a condicional ἐάν “se”, o autor indica o estado de seus leitores, que tinham começado a hesitar, motivando a escrita da Epístola. Neste caso, a propriedade de Deus chamada ‘casa’ ainda não estaria de fato como propriedade sua, senão mediante a conservação da confiança e a glória da esperança até o fim.

#### 2.1.5.4 Deus possui sacerdotes

Há duas menções a ἱερεὺς τοῦ θεοῦ “sacerdote de Deus”. A primeira menção se refere a Melquisedeque, descrito como ἱερεὺς τοῦ θεοῦ τοῦ ὑψίστου “sacerdote do Deus Altíssimo” (7,1). A segunda se refere a Jesus Cristo, descrito como ἱερέα μέγαν ἐπὶ τὸν οἶκον τοῦ θεοῦ “grande sacerdote sobre a casa de Deus” (10,21). A presente pesquisa se interessa em evidenciar os motivos do autor apresentar os seus argumentos, considerando o fato de que Deus possui sacerdotes, em particular o sacerdócio de Cristo, tema presente somente em Hebreus no Novo Testamento. Vanhoye



(1983, p. 23) sustenta que o autor de Hebreus “acabou por descobrir que Cristo havia retomado por conta própria o projeto fundamental do sacerdócio e o tinha levado a bom termo”. Conquanto se possa compreender a declaração de Vanhoye, a expressão “por conta própria” aparentemente é inadequada em Hebreus, visto que o autor parece sustentar que o sacerdócio de Cristo é produto da vontade direta de Deus. Para se considerar a posição de Vanhoye seria necessário se vincular a expressão “por conta própria” com a divindade de Cristo. Para as questões sobre a divindade de Cristo outros argumentos são apresentados no Capítulo 3 desta pesquisa.

Em declarações que não se referem diretamente à posse sacerdotal de Deus, o autor discorre sobre a origem e categoria sacerdotal, posicionando o sacerdócio de Cristo como que firmado sobre o novo pacto estabelecido por Deus (Hb 7 e Hb 8). Portanto, o fato de Deus possuir um sacerdote eminente não é visto pelo autor como mais uma instituição criada por Deus para a continuação do culto. Ele insiste que esta nova realidade criada por Deus é um meio colocado à disposição do ser humano permitindo o acesso ao santíssimo lugar em substituição ao sacerdócio levítico (10,19-39). Essa nova instituição sacerdotal centralizada em Jesus Cristo não pode conviver como sendo mais uma opção, ao lado do sacerdócio levítico. Para tal propriedade divina, o autor conclama os seus leitores a uma obediência, considerando-a como única.

#### 2.1.5.5 Deus possui um povo

Há treze ocorrências de λαός “povo” em Hebreus: 2,17; 4,9; 5,3; 7,5.11.17; 8,10; 9,7.19 – 2 vezes; 10,30; 11,25 e 13,12) e, invariavelmente, o vocábulo se refere a Israel. Aparentemente não há um esforço do autor para a inclusão de gentios nesse povo de Deus, ainda que não os rejeite. Comentando 2,17, Lenski (1966, p. 66) afirma:

não há dúvida que ο λαός se refere ao povo de Israel como faz “descendência de Abraão” no v.16. Todavia aqui, também, não como que excluindo os gentios mas no sentido que, se Israel necessita desta expiação do sumo sacerdote, todos outros homens necessitam dela não menos.

Na citação de Jeremias em 8,10 (Jr 31,33), há a declaração formal sobre um novo povo de Deus. O autor já assume que a sua comunidade é parte integrante desse novo povo, declarando que ἀπολείπεται σαββατισμὸς τῷ λαῷ τοῦ θεοῦ “resta um

repouso sabático para o povo de Deus” (4,9), ou seja, um repouso do qual ele e seus leitores podem ser participantes. Moisés aspergira sangue de animais sobre o povo (9,19), sangue esse que, para o autor, jamais fora capaz de tirar pecados (10,4). Mas Jesus santificou o povo com o seu próprio sangue (13,12). Nota-se, pois, que parece não haver qualquer esforço do autor em propor uma rejeição à nacionalidade judaica, nem que os judeus não sejam mais o povo de Deus. Ainda que haja judeus rejeitando o sacerdócio de Jesus Cristo, tais não são considerados como separados da comunidade de Israel, como se fossem gentios. Ele os posiciona como filhos que precisam de disciplina (12,7). E, mais especificamente, é um povo que sofrerá o julgamento do Senhor (10,30). Assim, o fato de Deus ter um povo denota atividade, no sentido de que esse povo deve responder positivamente à nova proposta de sacerdócio que lhe está sendo proposta em Jesus Cristo.

Além dessas declarações que apontam para bens que Deus possui, o autor se utiliza de expressões que sugerem o modo de agir adotado e o tipo de relacionamento que Deus deseja com o ser humano. Assim, expressões como τὰ ἔργα μου “as minhas obras” (3,9), τὰς ὁδοὺς μου “meus caminhos” (3,10), τῶν ἔργων “[suas] obras” (4,3), ἐν τῇ διαθήκῃ μου “minha aliança” (8,9), νόμους μου “minhas leis” (8,10) não denotam o mesmo sentido das expressões anteriormente classificadas neste tópico sobre propriedades divinas, mas são aqui consideradas pelo sentido possessivo constantes dos pronomes “meu, meus, minhas, suas”. As expressões são:

#### 2.1.5.6 As obras de Deus

A atividade de Deus caracterizada por ‘obras’ é mencionada pelo autor sob duas concepções: a atividade de Deus no deserto, por ocasião da saída do povo do Egito (3,9) e a atividade de Deus na condição de Criador (4,3). Em 3,9, contexto de Sl 95,7-11, o autor alerta contra o perigo da incredulidade, lembrando que o povo fora incrédulo no deserto, embora tivesse visto por quarenta anos as obras de Deus. Assim como o salmista declarara que a atividade divina não podia ser desconsiderada, também o autor de Hebreus ratifica o tema. Os atos divinos praticados no deserto foram desconsiderados e os que assim se portaram foram castigados. Para o autor, os atos divinos em sua contemporaneidade também deviam ser dignos de crédito e obediência, sob o perigo dos incrédulos receberem castigo maior do que o cas-

tigo que Deus destinou aos incrédulos no deserto, porque os presentes atos de Deus estavam sendo exercidos dentro de uma nova e melhor realidade.

O segundo aspecto declarado pelo autor sobre o Deus que possui obras, refere-se à criação (4,3). Há uma ligação entre obras e κατάπαυσις “repouso” no texto. A análise sobre o repouso de Deus é vista sob a condição de ser uma propriedade divina com conotação celestial. Mas neste texto, parece que há uma interposição de conceitos entre repouso e obras. Guthrie (1984, p. 106) sugere que

aquilo em que os leitores agora podem entrar não é diferente do tipo de descanso do qual o Criador desfrutou depois de ter completado as Suas obras, o que significa que a idéia do descanso é a da obra aperfeiçoada e não da inatividade [...]. É importante notar que o “descanso” não é algo novo que não tinha sido conhecido por experiência até a vinda de Cristo. Tem estado disponível no decurso de toda a história do homem.

De modo que o vínculo entre ‘repouso’ e ‘obras’ não anula o significado de ambos os termos. As obras de Deus, mesmo sob a forma de descanso, são atividades divinas colocadas pelo autor como merecedoras de outra atividade humana: a obediência da entrada no descanso (4,11).

#### 2.1.5.7 Os caminhos de Deus

Há uma única referência aos caminhos de Deus (3,10), constante da citação de Sl 95,7-11. ὁδός τοῦ θεοῦ “caminho de Deus” é um tema que se encontra em muitas partes do Antigo Testamento. Na lei ele designa a própria pessoa de Deus indo à frente, conduzindo o povo (Dt 1,32.33; Dt 8,2) ou no sentido metafórico dos mandamentos divinos que precisam ser obedecidos (Dt 5,33; Dt 8,6; Dt 9,12.16; Dt 11,22.28). Esses mesmos sentidos se encontram no contexto dos Salmos (Sl 18,30; Sl 25,4; Sl 27,11; Sl 119,32). Ambos sentidos podem significar a manifestação da vontade de Deus. O autor de Hebreus parece preservar esses sentidos, pois no contexto da citação do Salmo, a exortação é para que seus leitores não tenham corações endurecidos como o povo no passado. Pode-se perceber, então, que a menção do Deus que possui um caminho também é uma caracterização da atividade divina, pois os seus caminhos são representações da sua própria vontade sendo colocada em evidência.

#### 2.1.5.8 A aliança de Deus

Não há uma declaração direta em Hebreus sobre “aliança de Deus”. Entretanto, todas as declarações sobre διαθήκη “aliança”, “pacto” pressupõem uma ativi-

dade divina no âmbito de Israel, atividade essa que estabelece o tipo de relacionamento que Deus deseja com o seu povo. Para o autor, διαθήκη é uma proposta divina. Deus é o mentor do pacto e isso equivaleria dizer que o pacto é de Deus, conforme as suas palavras intencionais sobre um novo pacto (8,8-12).

De modo que o autor apresenta uma tensão considerável entre o antigo pacto e o novo que está sendo proposto. A antiga aliança estava estreitamente vinculada à lei e ao sacerdócio levítico. Esse sacerdócio é descrito como fraco e inútil (7,18). Há certo cuidado do autor ao evitar dizer que Deus criou um sistema com tais características negativas. Todavia, percebe-se que ele contrapõe com firmeza a antiga aliança com a nova (8,13). A nova aliança é elaborada por Deus com a inclusão de garantia absoluta de eficácia, por Jesus ser o fiador (7,22). De certa forma, o autor não está considerando a autoria divina do antigo pacto, para fixar-se tão somente na ineficácia dos rituais da ordem levítica que buscavam a purificação. No entanto, interessa-se aqui a observação de que Deus possui um pacto que, para o autor, está sendo proposto ao ser humano. Em que sentido, pois, pode-se afirmar que a aliança de Deus se trata de uma atividade? As razões apresentadas pelo autor são: 1. Deve haver uma atenção diligente ao que Deus está fazendo pelo seu povo (2,1); 2. Deve-se lutar para que não haja coração de incredulidade (3,12); 3) As atividades na comunidade de fé devem ser exercitadas mais sistematicamente diante dessa nova realidade espiritual (3,13; 10,24.25; 12,1.13; 13,1-19); 4) A confiança de acesso a Deus deve ser assumida (4,16; 10,19.20.22; 12,22ss); 5) Há um incentivo ao crescimento espiritual (6,1) e ao serviço (6,10); 6) O zelo deve ser até o fim (6,11). Nas diversas implicações desta aliança, a comunidade dos fiéis participa como a que responde positivamente a ele ou o rejeita.

#### 2.1.6 O Deus Que Permite

Há apenas uma ocorrência de ἐπιτρέπω em Hebreus: ἐάνπερ ἐπιτρέπη ὁ θεός “se Deus permitir” (6,3), antecedido por καὶ τοῦτο ποιήσομεν “isso faremos”. No Novo Testamento ἐπιτρέπω está sempre associado a uma autoridade, humana ou divina (Mt 8,21; Mc 5,13; Lc 8,32; Jo 19,38; At 21,39.40). Mas a expressão que mais se assemelha a de Hebreus se encontra em 1Co 16,7: ἐάν ὁ κύριος ἐπιτρέψῃ “se o Senhor o permitir”. Em Hebreus ἐάνπερ é usado com o presente do subjuntivo e em 1Co ἐάν é usado com o aoristo do subjuntivo. Dana (1957, p. 290) comenta 6,3 com a

variante textual *ἐάν ἐπιτρέπη ὁ θεός*, ratificando que a prótase é introduzida por *ἐάν*, e praticamente qualquer forma verbal pode ocorrer na apódose, mas a idéia sempre é futurística. Desta forma, subentende-se que as várias ações humanas são sujeitas à permissividade divina. O que se faz deve ser condicionado ao aval de Deus. Entretanto, essa idéia se encontra mais em outras partes do Novo Testamento do que em Hebreus. Em Fl 2,13 se lê a afirmação que *θεὸς γὰρ ἐστὶν ὁ ἐνεργῶν ἐν ὑμῖν καὶ τὸ θέλειν καὶ τὸ ἐνεργεῖν ὑπὲρ τῆς εὐδοκίας* “porque Deus é quem efetua em vós tanto o querer como o realizar, segundo a sua boa vontade”. Em Tg 4,15 os leitores são exortados a colocarem sempre seus projetos sob a aprovação do Senhor. A vontade de Deus é encarada como a orientação exata (At 18,21; Rm 1,10; 1Co 4,19).

Em Hebreus, no entanto, o autor constantemente lembra os seus leitores quanto a responsabilidade que têm em se manterem obedientes a Deus. No contexto da declaração “se Deus permitir”, o autor parece se referir ao ensino de doutrinas. Ele aspira voltar àquelas doutrinas e a permissão de Deus soa quase como um desejo. Essa conclusão seria mais reforçada com a idéia expressada pela variante textual em 6,3 *τοῦτο ποιήσωμεν*,<sup>11</sup> que seria um subjuntivo hortativo. A sentença completa seria assim entendida: “ façamos isso, contanto que Deus o permita” ou “ façamos isso, e tomara que Deus o permita”. Mas estas opções não mudam significativamente o sentido da expressão, pois em qualquer dos casos existe uma relação entre a ação humana e a ação divina. Baseado apenas nesta ocorrência em Hebreus, não se pode afirmar que o autor estaria creditando a Deus toda a responsabilidade sobre as ações humanas. O indivíduo age e é responsável pelos seus atos. Diante da ação humana, há a ação divina de aprovação ou não. “se Deus permitir” torna-se então uma expressão indicativa do interesse de Deus nos assuntos humanos. Para o autor, a melhor postura é apresentar-se diante de Deus em cumprimento à sua vontade. Nesse sentido, ‘permissão’ e ‘vontade’ teriam ligações: o Filho se apresenta para fazer a vontade (*θέλημα*) de Deus (10,7.9); é mediante a vontade de Deus que se processa a santificação (10,10); fazer a vontade de Deus resulta em alcançar a promessa (10,36). E na saudação final, o autor deseja que Deus abençoe a sua comunidade para que esta faça a vontade de Deus.

Portanto, ao falar-se sobre o Deus que permite, deve-se entender essa permissão de Deus como algo ativo. Deus permite participando e, como diz o autor, “por

<sup>11</sup> *ποιήσωμεν*: A C D Ψ 075 0150 81 104 dentre outros.

haver Deus providido coisa superior a nosso respeito” (11,40), a comunidade de fé que está sendo aperfeiçoada nesse novo pacto deve estar em harmonia com a vontade divina.

### 2.1.7 O Deus Que Chama

Há uma ação de Deus que revela a sua interação com o ser humano em situações condizentes ao serviço e à fidelidade à sua vontade, expressada por *καλέω* e outros verbos a seguir analisados. No exercício de sua vontade, Deus interage com o ser humano no sentido de chamá-lo para uma missão. Conforme visto nas declarações sobre o seu poder, Deus possui as condições de fazer valer a sua vontade, independente das condições humanas. Neste presente tópico, vê-se o registro da ação divina, também fazendo valer a sua vontade, mas aceitando o ser humano como co-participante.

#### 2.1.7.1 Deus chama sacerdotes

Em 5,1 o autor afirma: Πᾶς γὰρ ἀρχιερεὺς ἐξ ἀνθρώπων λαμβανόμενος ὑπὲρ ἀνθρώπων καθίσταται τὰ πρὸς τὸν θεόν, ἵνα προσφέρῃ δῶρά τε καὶ θυσίας ὑπὲρ ἁμαρτιῶν “Porque todo sumo sacerdote, sendo tomado dentre os homens, é constituído nas coisas concernentes a Deus, a favor dos homens, para oferecer tanto dons como sacrifícios pelos pecados”. Há três ações expressas: *λαμβάνόμενος*, *καθίσταται* e *προσφέρῃ*. Precedido por *ἵνα*, *προσφέρῃ* é o subjuntivo final que demonstra a ação sacerdotal que se espera. A atenção recai sobre o particípio presente passivo *λαμβάνόμενος* e sobre o presente passivo do indicativo *καθίσταται*. A inquirição importante para este tópico é: quem é o agente da passiva? Diz o texto que todo sumo sacerdote é tomado e é constituído, subentendendo-se a nomeação ou chamamento da ordem de Arão. Westcott (1902/1950, p. 118) dá forte ênfase à origem humana do sumo sacerdote, mas pode-se aceitar que o agente de *λαμβάνόμενος* e *καθίσταται* é Deus. Isso é mais evidente na declaração em 5,4, quando o autor escreve: καὶ οὐχ ἑαυτῷ τις λαμβάνει τὴν τιμὴν ἀλλὰ καλούμενος ὑπὸ τοῦ θεοῦ καθὼς περ καὶ Ἀαρὼν “Ninguém, pois, toma esta honra para si mesmo, senão quando chamado por Deus, como aconteceu com Arão”. Sobre essas declarações, Guthrie (1984, p. 118) diz que “como o verbo é passivo, é subentendido que a nomeação do sumo sacerdote é feita por Deus. A ordem arônica não fez disposições para a eleição democrática, mas,

somente para nomeações teocráticas autoritárias”, referindo-se a καθίσταται, Guthrie (1984, p. 120) é de opinião que

um fator importantíssimo no ofício do sumo sacerdote é a sua origem. Era uma nomeação divina e não uma auto-nomeação ou uma nomeação humana: ‘Ninguém, pois, toma essa honra para si mesmo’. O caso de Arão agora é mencionado especificamente, porque foi chamado por Deus. A chamada divina é um fator importante no Novo Testamento como era no Antigo Testamento, porque chama a atenção à iniciativa divina. Quando a comparação é feita com o nosso grande Sumo Sacerdote, fica evidente que Ele também foi nomeado para Seu ofício. Somos lembrados de que Ele reconhecia que Deus lhe deu a obra que viera realizar (cf. Jo 17:4).

Desta forma, a atividade divina na tomada ou chamamento do sacerdote é uma demonstração de seu interesse pessoal no culto que lhe é ofertado. Não se trata tão somente de Deus estar impondo obrigações sobre aqueles que são chamados. Há uma finalidade no chamamento procedente de Deus: aquele que é chamado deve retornar a Deus com oferendas (5,1.3.7; 7,27; 8,3; 9,7.9.14.25.28; 10,1.2.8.11.12; 11,4.17).<sup>12</sup> Esses textos fazem separação entre oferendas adequadas ou não. O que se ratifica, porém, é a ação divina na chamada sacerdotal: ele chama sacerdotes para a oferenda de sacrifícios, sendo Jesus o maior dentre os sacerdotes já chamados, pertencente a uma outra ordem sacerdotal que se impõe sobre a ordem de Arão, denominado quase pleonasticamente de ἀρχιερέα μέγαν “grande sumo sacerdote” (4,14).

#### 2.1.7.2 Deus chama outras pessoas

Diferentes daqueles que são chamados para a função sacerdotal, há outros que recebem de Deus o chamamento e, por tal atitude divina, são denominados de οἱ κεκλημένοι “aqueles que têm sido chamados” (9,15). É possível que, para o autor, esses “chamados” tenham a sua origem em Abraão, que de igual modo foi chamado por Deus (11,8). Se por um lado os sacerdotes foram chamados para apresentarem oferendas a Deus, dentre os quais somente Cristo pode apresentar o verdadeiro sacrifício, por outro lado os que têm crido em Cristo são chamados para receberem a promessa da herança eterna. O participio atributivo no perfeito passivo ratifica duas verdades: há um agente para o chamamento, que é Deus, e o perfeito pode indicar a presente condição dos que crêem. Moffatt (1924/1979, p. 127) lembra que para ser chamado era necessário receber a graça de Deus como recebera Abraão, condição

<sup>12</sup> Em 12,7 προσφέρω possui um sentido diferente destes, mais no sentido de “tratar um assunto com”. Mesmo assim, Deus é o agente.

essa que, de fato, posiciona os que crêem em Cristo sob o benefício de Deus, visto que têm acesso ao santíssimo lugar (10,19).

Ainda assim, inquire-se: esse chamamento de Deus possui caráter universal? O autor não parece preocupado em incluir outros beneficiários do chamamento divino, sem que isso o caracterize como averso a não-judeus. De fato, não há em Hebreus ocorrência de τὰ ἔθνη “gentios” e nas treze ocorrências de λαός “povo”, esse vocábulo se refere aos judeus. A ausência de menções sobre benefícios de Deus aos gentios pode ser explicada pela própria limitação que o autor impõe à sua obra, preocupado que está em se dirigir a destinatários que conhecem e foram formados sob a orientação do sistema sacrificial levítico. Contudo, a despeito dessa característica, a Epístola faz parte de uma tradição que inclui Timóteo (possivelmente o mesmo apresentado em At 16,1, de pai grego e mãe judia-cristã) como conhecido de tal comunidade e inclui também possíveis não-judeus, como os italianos (13,23.24). Em decorrência, reconhece-se aqui a controvérsia sobre a autoria de Hb 13. Segue-se aqui a posição de Kümmel (1982, p. 521), que conclui as suas considerações sobre o texto de Hebreus afirmando que “não há, pois, razão para duvidar de que 1,1 - 13,25, em sua origem, formassem um só texto”. De modo que é possível que o autor não rejeitasse alguma inclusão dos gentios como participantes dos denominados “chamados”. Sobre eles também a ação do chamamento divino também poderia ser efetivada.

## 2.2 DECLARAÇÕES SOBRE A RECEPTIVIDADE DE DEUS

Se por um lado há uma forte caracterização da atividade de Deus em Hebreus, por outro emerge da argumentação do autor a postura divina diante das atitudes humanas. Muito além de meras manifestações de religiosidade, aquilo que é descrito como ação humana em direção ao divino acaba revelando que tipo de Deus o autor e seus destinatários concebem. Reconhece-se a maneira indireta de se referir aos destinatários, pois o que deles se tem são as próprias declarações do autor. Ainda assim, admite-se aqui que as palavras do autor de fato revelem mais do caráter de Deus conforme concebido por sua comunidade de fé.

É possível que as declarações sobre a receptividade divina apresentem um Deus relativo, ou seja, sensível ao que lhe é apresentado, sendo a contingência de



Deus uma espécie de pressuposto para a sua receptividade.<sup>13</sup> Nesta seção, o argumento restringe-se às declarações sobre a receptividade de Deus, de acordo com aquilo que é declarado ‘para’ Deus. As ênfases em Hebreus considerando este aspecto divino são:

### 2.2.1 O Deus Que Recebe Louvor

A primeira menção de algo direcionado para Deus se encontra em 2,12: ἐν μέσῳ ἐκκλησίας ὑμνήσω σε “cantar-te-ei louvores no meio da congregação”, e é o único uso de ὑμνέω em Hebreus. Há mais três usos do verbo no Novo Testamento (Mt 26,30; Mc 14,26; At 16,25), sempre indicando um louvor a Deus, mais precisamente At 16,25. A expressão de 2,12 em análise é a segunda parte da citação de Sl 22,22. Reconhecido como um Salmo messiânico, o autor expressa a postura de regozijo de Cristo no meio daqueles a quem chama de irmãos, que é uma postura de louvor a Deus. Ocorre também em 13,15 o uso de αἴνεσις “louvor”, numa postura hortativa do autor quanto à oferta de sacrifício de louvor a Deus. Geralmente essas declarações são analisadas a partir da postura de quem está oferecendo o louvor a Deus. Mas o que aqui se destaca é saber em que sentido Deus é receptivo ao louvor, particularmente ao louvor de Cristo, agente de ὑμνήσω.

É possível que uma manifestação de louvor a qualquer pessoa ou divindade seja em vão, se o objeto receptor for inexistente ou insensível ao que lhe é ofertado. Ao declarar que o Cristo pré-encarnado já anunciara que cantaria louvores a Deus, é pressuposto do autor que Deus existe e é receptivo a uma manifestação de louvor à sua pessoa. Presume-se que o autor está a se referir a um louvor sincero, que por sua vez não tem um fim em si mesmo: ele é o fruto dos lábios que confessam o nome de Deus (13,15). Aceitando-se que, de fato, Deus recebe o louvor, quer em sua forma poética, quer em sua forma sacrificial, está-se diante de uma declaração que aponta para um Deus com um aspecto contingente: ele é atingido por tal manifestação e, ao invés desse ‘ser atingido’ manifestar alguma deficiência em Deus, esta é uma possibilidade real de se entrar em contato com ele. Essa contingência divina, a de estar flexível ou acessível ao que lhe é destinado, parece ser a tônica dos demais itens que expressam a receptividade de Deus em Hebreus. Assim sendo, o sentido

<sup>13</sup> O vocábulo ‘contingência’ está sendo aqui usado conforme a conceituação de Luhmann (1993, p.96-98), que apresenta a contingência em via dupla, isto é, como uma questão de comunicação que exige a dependência de cada indivíduo da ação (ou informação) contingente do outro.

de alguém oferecer louvores a Deus parece só ter sentido se o adorador conceber que Deus reage ao louvor que lhe é destinado.

### 2.2.2 O Deus Que Recebe a Fidelidade

O autor usa πιστός (2,17; 3,2.5 e subentendido em 3,6) para designar a postura fiel de Moisés e de Cristo nos seus afazeres. A fidelidade demonstrada por ambos não se constituiu numa postura ou atitude simplesmente terrena, mas foi direcionada para Deus (τῷ ποιήσαντι αὐτὸν “ao que o constituiu”) conforme registrado em 3,2. A diferença entre a fidelidade demonstrada por Jesus e a demonstrada por Moisés não é objeto da presente pesquisa. Interessa-se aqui pelo fator receptivo de Deus à fidelidade.

A fidelidade está sendo posta pelo autor de maneira ativa, pois é uma espécie de meio para a propagação da vontade de Deus. Diz o autor que tanto Cristo como Moisés foram fiéis em situações que manifestavam a vontade de Deus para ‘nós’ (3,5.6), exigindo de ‘nós’ uma postura perseverante até o fim. Desta forma, a fidelidade evidenciada por Cristo pode ser vista como uma norma a ser seguida por aqueles que são constituídos como ‘casa de Deus’ (3,6). É possível também que qualquer manifestação de fidelidade em relação a Deus esteja sujeita à própria natureza de Deus, que é denominado e tido por fiel (10,23 e 11,11). Havendo manifestação de fidelidade, aquele que a manifesta acaba participando da natureza fiel de Deus. Logo, ao demonstrar a sua receptividade, Deus estaria simplesmente mantendo aquilo que é freqüentemente enfatizado na epístola: o acesso à sua presença.

O que fica, pois, é que a fidelidade é uma condição plenamente assumida por Cristo. É uma fidelidade que se direciona a Deus. Ela deve ser vista no todo, inserida em várias outras atitudes que a Deus são direcionadas, implicando que em Deus há aspectos contingentes. Para o autor, Deus está, de fato, empenhado e sensível ao que lhe é destinado.

### 2.2.3 O Deus Que Recebe a Provação

Uma das declarações mais evidentes sobre a receptividade divina é a declaração sobre a tentação ou provação que os pais procederam em relação a Deus. A análise dessas declarações pode ser vista inicialmente a partir de afirmações que embasam o fato de Deus ser tentado pelo ser humano.

Faz-se, portanto, necessário primeiramente verificar que há um aspecto da tentação presente nas próprias atitudes divinas. Os textos bases para essa abordagem são: ἐν ᾧ γὰρ πέπονθεν αὐτὸς πειρασθεὶς, δύναται τοῖς πειραζομένοις βοηθῆσαι “Pois, naquilo que ele mesmo sofreu, tendo sido tentado, é poderoso para socorrer os que são tentados” (2,18); οὐ γὰρ ἔχομεν ἀρχιερέα μὴ δυνάμενον συμπαθῆσαι ταῖς ἀσθενείαις ἡμῶν, πεπειρασμένον δὲ κατὰ πάντα καθ’ ὁμοιότητα χωρὶς ἁμαρτίας “Porque não temos sumo sacerdote que não possa compadecer-se das nossas fraquezas; antes, foi ele tentado em todas as coisas, à nossa semelhança, mas sem pecado” (4,15); Πίστει προσειήνοχεν Ἀβραάμ τὸν Ἰσαὰκ πειραζόμενος “Pela fé, Abraão, quando posto à prova, ofereceu Isaque” (11,17); ἐπειράσθησαν<sup>14</sup> “foram tentados” (11,37).

Ratifica-se que Jesus está sendo considerado aqui como um ser no sentido salvífico, conforme as considerações expostas no Capítulo 3, sobre as atividades de Deus em relação ao Filho. Pelos registros dos evangelhos, sabe-se que um dos agentes da tentação de Jesus foi o ser denominado διάβολος “diabo” (Mt 4,1; Mc 1,13; Lc 4,2). Alguns fariseus também o tentaram em diversas ocasiões (Mt 19,3; Mc 12,15). Todavia, não se deve ver em πειράζω concepções absolutas de tentações, pois há outros significados para o termo. Se por um lado o diabo é considerado ὁ πειράζων “o tentador” (Mt 4,3; 1Ts 3,5), por outro lado πειράζων também se refere a atitude de Jesus em relação aos discípulos (Jo 6,6); refere-se também a uma intenção (At 16,7 e 24,6) ou a um auto-exame (2Co 13,5). No Apocalipse o sentido de πειράζω é o de por à prova ou passar por provação (Ap 2,2.10 e 3,10). Aparentemente Westcott (1902/1950, p. 107) pensou em πειράζω mais como tentação do que como provação, pois para ele a tentação era oriunda de uma fonte pecaminosa, da qual Cristo não participava. Porém, embora se tenha declarações no Novo Testamento sobre a origem humana da tentação (1Co 10,13; Tg 1,13), é possível que em Hebreus o sentido seja mais o de ‘experimental’ ou ‘testar’ com fins didáticos ou edificantes. Poder-se-ia então pensar que tanto Jesus como os demais que são citados ou subentendidos nas tentações a que o autor se refere, estariam sendo experimentados ou testados por Deus. No caso de Jesus, por exemplo, afirma o autor que ele foi aperfeiçoado mediante sofrimentos (2,10), o que poderia se constituir em provações que comprovaram o seu caráter salvífico.

<sup>14</sup> ἡ<sup>46</sup> 1241 1984 l<sup>44, 53</sup> syr<sup>p</sup> (cop<sup>sa</sup>) eth<sup>ro, pp</sup> Origen<sup>gr2/7, lat</sup> Eusebius Acacius Ephraem Jerome Socrates Ps-Augustine Theophylact lêem apenas ἐπίσθησαν. Incluímos aqui o texto majoritário editado por Scrivener (1902/1985) a fim de ilustrar o tópico sobre tentação/provação.

A razão, então, pela qual este tópico é exposto se deve à possibilidade de que as considerações sobre aquilo que os seres humanos intentaram contra Deus possam ser vistas a partir deste prisma: a ‘experimentação’ não é algo que ocorre exclusivamente a partir de atitudes humanas; ela também pode ser integrante das atividades divinas. Ao ser tentado ou experimentado pelo ser humano, Deus estaria, pois, recebendo algo que não é estranho às suas próprias atitudes.

Portanto, em 3,7-9, na citação de Sl 95,7-11, tem-se em parte a seguinte declaração: Σήμερον ἐὰν τῆς φωνῆς αὐτοῦ ἀκούσητε, μὴ σκληρύνητε τὰς καρδίας ὑμῶν ὡς ἐν τῷ παραπικρασμῷ κατὰ τὴν ἡμέραν τοῦ πειρασμοῦ ἐν τῇ ἐρήμῳ, οὗ ἐπείρασαν οἱ πατέρες ὑμῶν ἐν δοκιμασίᾳ “Hoje, se ouvirdes a sua voz, não endureçais o vosso coração como foi na provocação, no dia da tentação no deserto, onde os vossos pais me tentaram, pondo-me à prova”. Os destaques aqui são: ἐν τῷ παραπικρασμῷ “na provocação”, τοῦ πειρασμοῦ “da tentação”, ἐπείρασαν “tentaram” e ἐν δοκιμασίᾳ “à prova”.

No Novo Testamento παραπικρασμός só ocorre em Hb 3,8.15 e παραπικραίνω ocorre em 3,16. O Salmo citado faz referências a Meribá e Massá, e é possível que essa provocação incluía acontecimentos gerais no deserto, conforme os registros em Ex 15,22-25, 17,1-7 e 32,1-35. Esses registros assumem diretamente que houve uma provocação que, textualmente, possui como agente οἱ πατέρες “os pais” (3,9) e, mais generalizado, πάντες οἱ ἐξεληθόντες ἐξ Αἰγύπτου διὰ Μωϋσέως “todos os que saíram do Egito por intermédio de Moisés” (3,16). De fato, é possível que alguém simplesmente ache que está tentando outra pessoa, quando na realidade esta pessoa permanece inflexível ou impassível diante daquilo que lhe é destinado. Não parece ser esta a concepção do autor. A provocação está sendo posta como um marco entre o relacionamento de Deus com o seu povo, que não pode ser menosprezado. Afirma o autor que Deus reagiu a essa provocação. A ira e indignação divina (3,11.17; 4,3.5) são respostas diretas aos eventos resumidos sob os termos παραπικρασμός e παραπικραίνω. Ao assumir que Deus esteve realmente recebendo a tentação dos pais, o autor não parece conceber que Deus pudesse ser mudado quanto à sua moralidade. Mas parece muito evidente para o autor que houve mudança em Deus quanto às suas intenções em relação ao povo desobediente. Com isso, nota-se uma certa tensão literária entre as concepções do autor e as de Tiago sobre a tentação que Deus recebe, posto que há declaração sobre a impossibilidade de Deus ser tentado (Tg 1,13). Em Hebreus, pela reação de Deus, é bem possível que

o autor esteja indo além de meros antropopatismos, para conceber um Deus que é atingido por atitudes humanas e dá respostas de acordo com o que lhe foi destinado.

#### 2.2.4 O Deus Que Recebe Dons e Sacrifícios Pelos Pecados

Viu-se que uma das atividades divinas expostas pelo autor se refere ao chamamento de sacerdotes. Uma das atividades dos sacerdotes mais frisadas é a oferenda que este dedica a Deus (5,1.3). Mas a dedicação de oferendas a Deus não foi algo exclusivo dos sacerdotes. Por exemplo, Abel e Abraão são citados como ofertantes (11,4.17). E dentre os ofertantes destaca-se o sumo sacerdote Jesus Cristo, que “se ofereceu a si mesmo imaculado a Deus” (9,14).

Alguns vocábulos expressam essa dedicação a Deus: 1. δῶρον (5,1; 8,3.4; 9,9; 11,4), que se refere basicamente a uma oferta humana (dádivas); 2. θυσία (5,1; 7,27; 8,3; 9,9.23.26; 10,1.5.8.11.12; 11,4; 13,15.16) que inicialmente fora uma referência aos sacrifícios de animais, passando também a designar o sacrifício de Cristo e, por último, louvor, prática do bem e partilha se constituíram igualmente em sacrifícios; 3. θυσιαστήριον (7,13; 13,10) é a designação figurada do local de oferta dentro do sacerdócio de Cristo.

Para o autor, é evidente que as dádivas e sacrifícios dedicados a Deus não atingiram o objetivo de fazer a exata purificação de pecados, senão o sacrifício de Cristo. Logo, o autor estabelece uma diferença entre dons e sacrifícios que Deus recebe e os que ele não recebe. Isso pode indicar que, em sua condição receptiva, Deus estabelece critérios de recepção. Não se trata, pois, de se afirmar que Deus está sujeito a qualquer tipo de oferendas que lhe são destinadas. Ele mesmo estabelece o padrão para as ofertas que lhe são agradáveis. É possível que a capacidade de Deus receber oferendas esteja vinculada à sua própria natureza ofertante, visto haver nele dons celestiais (δωρεαί τῆς ἐπουρανίου) que os seres humanos experimentam (6,4).

#### 2.2.5 O Deus Que Recebe Orações e Súplicas

δέησις e ἰκετηρία (5,7), respectivamente “orações” e “súplicas”, são ações que se referem exclusivamente a Jesus em Hebreus. Diz o autor que Jesus ofereceu “orações e súplicas ao que o podia livrar da morte”. Mas o que se destaca, decorrente dessa atitude de Cristo, é a declaração do autor: καὶ εἰσακουσθεὶς ἀπὸ τῆς εὐλαβείας

“e tendo sido ouvido por causa da sua reverência” (5,7). ἀπὸ τῆς εὐλαβείας pode ser entendido como “resultante da piedade” ou “como consequência da reverência”. Mas o principal destaque é referente ao particípio aoristo passivo εἰσακουσθεῖς. Traduzido temporalmente, pode ser entendido de forma coordenada ao verbo principal ἔμαθεν “aprendeu” (5,8), no sentido de “foi ouvido e aprendeu”. Sendo passivo, subentende-se que o agente da passiva seja Deus, “que o podia livrar da morte” (5,7). Ao declarar que Cristo fez orações e súplicas, importa-se o autor em logo esclarecer que houve uma resposta. Aquilo que fora direcionado a Deus, por Deus mesmo houvera sido respondido.

Essa, então, pode ser mais uma evidência de que, para o autor, Deus não permanece impassível diante daquilo que lhe é endereçado. A receptividade de Deus parece estar sendo assumida como a caracterização de uma divindade que se importa e é atingida pelas atitudes humanas.

#### 2.2.6 O Deus Que Recebe a Fé

Dos livros que compõem o Novo Testamento, depois de Romanos é Hebreus quem mais usa o termo πίστις “fé”. E, embora vários personagens sejam citados no capítulo onze de Hebreus como tendo exercitado a fé, e suprindo-se que esta fé de um modo geral possui um direcionamento que a leva a Deus, há somente uma declaração direta a πίστεως ἐπὶ θεόν “fé em Deus” (6,1). Contudo, parece que ‘fé’ em Hebreus possui sempre um sentido ativo, sugerindo uma postura diante daquele que é πιστός “fiel” (10,23; 11,11). Não é objetivo da presente pesquisa entender o significado de fé em Hebreus, nem comparar a definição de fé do autor com demais autores bíblicos. Qualquer que seja o conceito de fé, parece que o autor assume a sua condição ativa, de algo que está sendo direcionado a Deus e por ele recebido como característica indispensável.

Em que sentido, pois, pode-se entender que aquele que é πιστός “fiel” é receptivo à fé humana? Na análise das ocorrências de πίστις em Hebreus (4,2; 6,1.12; 10,22.38.39; 11,1-9.11.13.17.20-24.27-31.33.39; 12,2; 13,7) observa-se que a fé é parte integrante do relacionamento entre o ser humano e Deus. Quase como um paradoxo, a fé é algo que deve estar presente naquele(a) que se aproxima de Deus,

mas ao mesmo tempo é algo de origem divina (12,2).<sup>15</sup> Logo, a fé é uma atitude humana tendo como alvo o divino, mas aparentemente não é algo que nasce no próprio ser humano. Se assim for, à semelhança dos dons celestiais que são postos a favor do ser humano, a fé seria algo nascente no divino, apropriada pelo ser humano como característica indispensável para agradar a Deus (11,6).

Poder-se-ia argumentar que todas as declarações sobre a receptividade de Deus poderiam, de modo geral, ser traduzidas como manifestações de obediência ou desobediência à sua pessoa. Mas o autor faz uso de termos e situações diferentes para expressar aquilo que está sendo destinado a Deus. Outros termos correlatos ratificam a receptividade divina sobre essa questão. Nas duas ocorrências de πιστεύω “crer” (4,3 e 11,6), o crer nas promessas de Deus e em sua existência é elemento indispensável para a entrada no descanso divino. Por outro lado, a desobediência ou o não crer (ἀπειθεία e ἀπειθέω) possui como conseqüência a não entrada no descanso de Deus (3,18; 4,6.11; 11,31). Mas o principal termo que se opõe a πίστις é ἀπιστία “incredulidade”. Se há uma garantia de que pela fé os seres humanos experimentam o poder de Deus e têm acesso à sua presença, a incredulidade (ἀπιστία) é também garantia de afastamento de Deus (3,12.19). Portanto, pode-se pensar que, para o autor, a receptividade de Deus em relação à fé que o ser humano exercita é uma espécie de evento que mostra a interação do humano com o divino e, por conseguinte, do divino com o humano.

Citando Is 8,17 ou, menos provável, 2Sm 22,3 e Is 12,2, todos tendo por base a LXX, declara o autor: ἐγὼ ἔσομαι πεποισθὼς ἐπ’ αὐτῷ “Porei nele a minha confiança” (2,13). Trata-se novamente de um dito do Antigo Testamento que é atribuído a Jesus. O conjunto das declarações expostas em 2,12.13 revela a postura do Messias em sua atividade entre os seres humanos. Não é claro se esta atividade entre os seres humanos é uma referência ao ministério terreno de Jesus ou à sua condição exaltada. Mas, visto que o autor tem por base a LXX, há o acréscimo do Ἐγὼ enfático, onde a atenção recai sobre o agente da declaração. A perífrase ἔσομαι πεποισθὼς parece ser melhor entendida simplesmente como uma forma perifrástica futura do que uma perífrase do futuro perfeito. Ela revela que até mesmo o Cristo pré-encarnado depositaria a sua confiança em Deus, ou seja, lançaria sobre (ἐπι seguido pelo dativo) Deus a sua confiança. Delitzsch (1871/1978, v. I, p. 129) acha que em

<sup>15</sup> Hb 12,2 se refere a Jesus Cristo como autor e consumidor da fé, mas trata-se do Cristo divino, glorificado, “que está assentado à direita do trono de Deus”.

2,13 as palavras de Isaías se tornam palavras de Jesus porque o espírito de Jesus estava em Isaías. Qualquer que seja o sentido, está-se diante de uma declaração em que a confiança está sendo depositada em Deus e, embora o autor não desenvolva esse tema, parece ser seu pressuposto que essa postura é um tipo de atitude com a qual Deus interage.

### 2.2.7 O Deus Que Recebe a Esperança

Em Hebreus há cinco ocorrências de ἐλπίς “esperança” (3,6; 6,11.18; 7,19; 10,23) e uma vez o uso do verbo ἐλπίζω “esperar” (11,1). Parece ser algo comum para o autor que as expressões indicativas da receptividade de Deus tenham origem no próprio Deus. Assim ocorrem também com o significado de ἐλπίς. Se por um lado o autor faz menção a uma esperança proposta ou introduzida (6,18; 7,23), por outro lado ele assume a posse pessoal e coletiva da esperança (10,23). Então, é possível que se tenha aqui novamente aquilo que tem sido visto em outros tópicos sobre a receptividade de Deus: a esperança que é destinada a Deus reflete, pelo menos em parte, algo da própria natureza divina, que propõe algo em que o ser humano pode esperar.

Afirma o autor que somos casa de Deus “se tão somente conservarmos até o fim a nossa confiança e esperança” (3,6). Champlin (2002, p. 506) afirma que

a esperança pode assumir um aspecto “subjetivo”, isto é, o exercício da esperança, o ato de esperar em Cristo acerca da salvação. Ou pode assumir um aspecto “objetivo”, ou seja, “aquilo” pelo que esperamos - neste último caso, trata-se da “plena fruição da salvação oferecida em Cristo”. Essa esperança inspira confiança na vida [...]. Todavia, essa esperança pode ser depauperada mediante a estagnação, mediante a vida diária na carnalidade ou mediante o desvio. Precisa ser “mantida com firmeza”, entretanto, o que pode ser feito através do progresso espiritual, mediante a experiência cristã, o que aumenta a ousadia no senso do bem-estar espiritual.

Essa posição de Champlin aponta parcialmente para a questão que se tenta destacar neste tópico. Aparentemente o autor concebe ἐλπίς na forma objetiva embora, como já ratificado, seja possível que Deus é quem de fato tenha proposto algo. Mas de modo geral, o autor parece preocupado em mostrar, à semelhança da confiança, que a esperança deve ser uma atitude igualmente necessária ao que crê, cuja confissão deve ser retida de forma inabalável (10,23) até o fim (6,11). Além do que Champlin afirma, acrescenta-se o fator de que esta esperança não parece ser algo somente objetivo, mas uma atividade direcionada a Deus ou às suas propostas. Po-



de-se, pois, suprir a declaração ‘ter esperança em Deus’ nos contextos em que ἐλπίς ocorre em Hebreus, sem que aparentemente se fira as intenções do autor.

#### 2.2.8 O Deus Que Recebe a Presença de Cristo e dos Que Crêem

Uma das mais fortes ênfases quanto a receptividade de Deus é que ele recebe a presença de Cristo e a presença dos que crêem. Jesus Cristo está perante a face de Deus (9,24), assentado para sempre à direita de Deus (10,12; 12,2). Ele é designado como πρόδρομος “precursor”, indicando que aonde ele foi ‘nós’ também podemos entrar (6,20). Visto ser bastante clara a designação do lugar onde Cristo se encontra, o autor tem esse lugar como alvo, e faz da aproximação um tema freqüente na Epístola. προσέρχομαι “aproximar-se” (4,16; 7,25; 10,1.22; 11,6; 12,22) aponta invariavelmente para a presença de Deus. Das duas ocorrências de ἐγγίζω “aproximar-se” (7,19 e 10,25), a primeira declara de igual modo uma aproximação a Deus. εἴσοδος “entrada” (10,19) também confirma que o acesso a Deus é seguro.

Parece, pois, não haver qualquer dúvida no autor quanto ao fato de que ao assumir essa aproximação aquele que crê será, de fato, recebido por Deus assim como Cristo o foi. A inacessibilidade de Deus é inexistente. Ao falar sobre o acesso que Cristo permitiu, parece haver certeza quanto a uma característica da natureza divina: Deus é acessível. A receptividade de Deus seria, pois, concebida pelo autor como uma demonstração de sua contingência, visto que Deus não está sendo apresentado como um ser absoluto ou inalcançável.

#### 2.2.9 O Deus Que Recebe Com Agrado

Somente o autor de Hebreus usa εὐαρεστέω “agradar” no Novo Testamento (11,5.6; 13,16). Em 11,5 εὐαρεστηκέμαι τῷ θεῷ “agradara a Deus”, segue com aproximação o texto da LXX de Gn 5,24. O adjetivo εὐάρεστος “agradável” ocorre nove vezes no Novo Testamento, havendo uma ocorrência em Hebreus (13,21). Também se encontra em Hebreus um advérbio ímpar no Novo Testamento, εὐαρέστως “agradavelmente” (12,28).

Analisando-se as declarações em Hebreus, percebe-se que ‘agradar’ é uma atitude sempre direcionada a Deus. Enoque “obteve testemunho de haver agradado a Deus” (11,5); “sem fé é impossível agradar a Deus” (11,6); no exercício da vida cristã, fazer o bem e o partilhar com os outros são sacrifícios agradáveis a Deus

(13,16); servir a Deus com reverência e temor é servi-lo agradavelmente (12,28). É possível que o autor use esses vocábulos estritamente no sentido prático. A vida sob o sacerdócio de Cristo deve ser de tal maneira que agrade a Deus.

Nos limites traçados para a consideração deste assunto, importa-se com a questão: Deus de fato se agrada com as atitudes humanas ou essa é uma deficiência da linguagem que se refere a Deus? Para o autor, as atitudes e posturas humanas parecem ser capazes de provocar sentimentos em Deus. E ao invés de tal característica divina provocar uma espécie de minimização da consideração a Deus, para o autor esta é uma razão das mais fortes para que haja uma postura íntegra do ser humano diante da comunidade de fé e diante de Deus.

Se assim for, esta seria uma maneira ousada de se conceber o divino que o autor estaria deixando transparecer, pois o sentimento de agradecer-se de algo, para muitos seria excessivamente humano para poder se referir a Deus. Charbonneau (1984, p. 325), por exemplo, fala sobre a “transcategoricidade da existência de Deus”, afirmando que

na esperança de tornar Deus acessível ao homem, acaba-se por reduzi-lo de tal forma que não resta mais nada, ou quase nada, d’Ele. Ele é prisioneiro de categorias acanhadas, acumula os traços mais contestáveis da figura humana, ele não é mais que o ponto de convergência de projeções mentais inadequadas e abusivas.

Todavia, para o autor, a linguagem metafórica ou formal que caracteriza o divino não parece ser uma deficiência de sua linguagem. É possível que realmente a sua concepção de Deus, como o Deus que se agrada ou, dito de outra forma, o Deus que reage às atitudes humanas, expresse os aspectos em que Deus é de fato receptivo ou acessível. Criticando a posição dos que têm dificuldades em aceitar declarações sobre Deus, como por exemplo da maneira que procede o autor de Hebreus, em que Deus é mostrado em alguns aspectos de forma contingente, flexível ou sensível ao que lhe é destinado, Hartshorne (1991, p. 22) afirma:

A pessoa não relativa ou meramente inflexível, que não será influenciada, que não se adapta ou não pode ser adaptada sensitiva e rapidamente à situação atual, não precisa ser especialmente admirada. Todavia, conforme muitos metafísicos e teólogos, desde os estóicos e Filo até o nosso tempo, tais pessoas inflexíveis deveriam, aparentemente, ser profundamente reverenciadas.

Ao fazer uso de várias declarações onde as atitudes humanas provocam reações em Deus; ao declarar várias atitudes humanas que são direcionadas a Deus, parece que o autor está concebendo um Deus que de fato interage com o ser huma-

no, que pode ser em parte compreendido pelo ser humano, sem que isso signifique qualquer deficiência na divindade.

### 2.3 DECLARAÇÕES METAFÓRICAS SOBRE DEUS

Está-se definindo ‘declarações metafóricas sobre Deus’ as declarações que lhe atribuem uma designação semântica material ou psíquica, estabelecendo uma relação de semelhança entre a qualificação e a pessoa de Deus. Dentro deste Capítulo, a fim de se poder proporcionar uma comparação, tenta-se também apresentar exemplos de declarações que não são metafóricas, ou seja, não possuem uma designação semântica material ou psíquica, por se tratarem de possíveis declarações formais (ou literais) sobre Deus. Essa é a classificação sugerida por Hartshorne (1991), isto é, a consideração da metáfora nos dois níveis (material e psíquico), acrescido da possibilidade de declarações literais sobre a divindade. Há, pois, uma admissão também do pensamento de Ricoeur (2000, p. 13-14):

A metáfora apresenta-se, então, como uma estratégia de discurso que, ao preservar e desenvolver a potência criadora da linguagem, preserva e desenvolve o poder heurístico desdobrado pela ficção. [...] Assim, a obra é conduzida a seu tema mais importante: a saber que a metáfora é o processo retórico pelo qual o discurso libera o poder que algumas ficções têm de redescrever a realidade. Ligando dessa maneira ficção e redescritção, restituímos sua plenitude de sentido à descoberta de Aristóteles, na *Poética*, de que a *poíesis* da linguagem procede da conexão entre *mythos* e *mímesis*.

No caso dos predicados metafóricos, a diferença entre um predicado material e um psíquico pode ser vista, por exemplo, na afirmação que Deus é Pai, onde o autor está estabelecendo uma relação simbólica entre o sentido do vocábulo ‘pai’ e a pessoa de Deus, pois neste caso, o fator semântico material é o evidenciado; e na afirmação “Por isso me indignei contra essa geração” (3,10) o fator psíquico é que está emergente na analogia entre a ira humana e ira divina. Todavia, na expressão ‘Deus é imutável’, subentendida em 6,17, não há conotação material nem psíquica envolvida na declaração. Seria possível, então, que esta declaração sobre a natureza de Deus fosse concebida pelo autor de forma literal, ou seja, uma declaração que expresse de maneira genuína um aspecto de Deus.

Desta forma, tenta-se compreender de outra maneira os aspectos antropopáticos e antropomórficos que são atribuídos a Deus. Qualquer designação que se dê para Deus terá sempre uma parcela antropopática ou antropomórfica na declaração, pois são seres humanos quem estão se expressando sobre o divino. Essa

constatação poderia levar qualquer um que procurasse entender Deus a uma posição pessimista, visto que a sua conclusão lógica seria a de impossibilidade de expressar-se adequadamente sobre quem é Deus. O que se considera é a possibilidade de tais declarações que se referem ao divino poderem ser entendidas não somente como declarações antropopáticas ou antropomórficas, mas como declarações que podem caracterizar de fato o divino. Então, ao invés de se usar meramente a expressão ‘declarações antropopáticas’, opta-se por ‘declarações metafóricas’ e ‘possíveis declarações formais’ sobre Deus.

Verifica-se em Hebreus que os diversos usos metafóricos em relação ao divino, postos em forma de predicados materiais ou psíquicos, estabelecem uma personalidade para Deus e parecem apontar para uma relação mais ampla e heterogênea entre o divino e o humano. É possível que, para o autor, a crença em Deus (ou no seu nome, conforme 6,10) seja manifestada através da relação adequada entre o que crê e cada um desses aspectos divinos postos em forma de predicados. Isso se torna mais evidente se for admitido que há declarações formais a respeito de Deus. E tais predicados existem? A classificação que se segue é uma tentativa de se compreender mais adequadamente esses qualitativos divinos, conforme eles são apresentados em Hebreus.

### 2.3.1 Declarações Metafóricas Sobre Deus, Apresentando-O Mediante Predicados Materiais

#### 2.3.1.1 Deus como pai

A designação da paternidade divina é vista inicialmente no uso de πατήρ “pai” (1,5; 12,7.9), no uso de υἱός “filho” (1,2.5.8; 2,10; 3,6; 4,14; 5,5.8; 6,6; 7,3.28; 10,29; 12,5-11) e no uso de παιδίον “filho”, “criança” (2,13.14). Há declarações explícitas sobre essa paternidade, como ἐγὼ ἔσομαι αὐτῷ εἰς πατέρα “Eu lhe serei Pai” (1,5), numa citação de Sl 2,7, e declarações indiretas, que subentendem πατήρ, como ὡς υἱοῖς ὑμῶν προσφέρεται ὁ θεός “Deus vos trata como filhos” (12,7).

Pelo uso do Antigo Testamento, o tema da paternidade divina não é uma inovação do autor. Porém, a aplicação do termo é uma novidade, pois em 1,5 ocorre a citação de Sl 2,7, que é tradicionalmente entendido como uma menção à situação de guerra, talvez a que se refira 2Sm 7. Sendo esse o contexto, a expressão Υἱός μου εἶ σύ “Tu és meu Filho” em 1,5 aplicar-se-ia inicialmente ao rei, mas o autor a

aplica à paternidade divina em relação ao Filho que é Jesus. É singular que, fora desta citação ao salmo em 1,5, não ocorre nenhuma outra aplicação do título πατήρ para Deus em Hebreus, senão indiretamente. Em todos os demais casos o autor apresenta a relação entre Deus e o Filho ou entre Deus e seus filhos dentro da perspectiva salvífica, sem que ocorra a explicitação morfológica de πατήρ ou θεός. Na designação τῷ πατρὶ τῶν πνευμάτων em 12,9 é possível que o sentido de πατήρ seja diferente, conforme a argumentação posta no final deste tópico.

Esta relação entre Deus e o Filho ou entre Deus e filhos é apresentada pelo autor de forma marcante e reveladora. Marcante pela caracterização de Deus como possuidor dos atributos de Pai. Reveladora pela implicação que os atributos de ‘pai’ acarretam à pessoa de Deus. No Capítulo sobre a temporalidade de Deus, o Filho é gerado primariamente dentro da perspectiva redentiva e não temporal. Deus mantém uma postura paternal com a missão salvadora do Filho, que é também designado τὸν ἀρχηγὸν τῆς σωτηρίας αὐτῶν “o autor da salvação deles” (πολλοὺς υἱοὺς “muitos filhos” – 2,10). Por postura paternal entende-se a condição de origem que o autor dá à missão do Filho. Afirma o autor que é Deus quem agora está falando por meio de um que é Filho (1,1.2). Afirma também que Moisés foi fiel em toda a casa de Deus como servo e que Cristo exerce a sua fidelidade na condição de Filho, “mas aquele que estabeleceu todas as coisas é Deus” (3,4). Não é ao Filho que havemos de prestar contas, mas a Deus (4,12.13). A implicação da desobediência é frisada na forte declaração: φοβερὸν τὸ ἐμπεσεῖν εἰς χεῖρας θεοῦ ζῶντος “horrível coisa é cair nas mãos do Deus vivo” (10,31). Nota-se, pois, que há certa insistência do autor em mostrar que há alguém por trás do plano salvífico. Ele é o Pai de Jesus Cristo, e Jesus é tratado comumente como o Filho de Deus (4,14; 6,6; 7,3; 10,29). É fato, porém, que o autor apresenta não apenas Jesus como Filho de Deus, mas outros filhos (2,10; 12,5-11) chamados por Jesus de ἀδελφοὺς “irmãos” (2,10.11). Estes também entram numa relação especial com Deus por terem a condição de filhos. Também em relação a esses, o autor ratifica que a condição filial adquirida tem a sua origem em Deus. Para o autor, Deus é quem trouxe muitos filhos à glória (2,10). Observa-se que o particípio ἀγαγόντα “trazendo” em 2,10 pode se referir a Cristo, denominado o autor da salvação. Nesse caso estaria como apostrofação a ἀρχηγός “autor”. Parece ser essa a posição de Kistemaker (2003, p. 108) ao afirmar que “ἀγαγόντα [...] concorda com o substantivo ἀρχηγόν”. Porém, assume-se aqui que ἀγαγόντα não se refere a

Cristo, mas é referente ao Pai, que conduz muitos filhos à glória, conforme a interpretação de Attridge (1989, p. 82), “o particípio modifica ‘aquele’ (=Deus), apesar da deficiência na concordância do caso”. Para o autor, Deus é quem dá origem à condição filial, tanto de Jesus como a dos que crêem no Filho. Pode-se, pois, subentender a declaração de 2,11 como “Pois tanto o que santifica, como os que são santificados, vêm todos de um só: eles vêm de Deus, o Pai”.

Durrwell (1990, p. 11) é de opinião que houve uma mudança no Novo Testamento em relação ao uso do nome de Deus:

Quando os cristãos pronunciam esse nome é no Pai de Jesus que pensam. O termo “Deus” se tornou sinônimo de Pai de Jesus e designa aquele que a teologia posterior chamou a primeira pessoa da Trindade, o Pai que gera o Filho no Espírito Santo. Cada vez que Cristo é chamado Filho de Deus é, evidentemente, o Pai que é lembrado pelo termo Deus.

Além dessa postura explícita de que Jesus é o Filho de Deus, em Hebreus há também a ênfase no poder paternal de Deus como autor da missão salvífica do Filho e da nova condição dos que crêem em Jesus, que passam à condição filial. Uma das implicações dessa postura paterna de Deus é a revelação de sua contingência, pois a sua paternidade é posta em termos de uma relação que envolve sentimento e acordo com os seus filhos, que poderia ser dito como uma relação que envolve ação e reação. A ação de Deus em conduzir muitos filhos à glória (2,10) exige reações dos filhos, chamados de casa de Deus: conservar firme até o fim a confiança e a glória da esperança (3,6), reter firmemente a confissão (4,14). O autor dá importância ímpar a tal resposta dos filhos a Deus, que lhes dirige palavras, se não ameaçadoras, pelo menos de forte impacto. Aceitando-se que o vocábulo ‘Deus’ em Hebreus tem uma conotação que dentre outros entendimentos possui o sentido de ‘pai’, e mesmo que o autor não se expresse diretamente com os vocábulos πατήρ, υἱός ou παιδίον, pode-se pensar que o fator ação e reação está presente entre Deus e seus filhos.

Além do freqüente apelo ao não endurecimento do coração (3,8; 3,13.15 e 4,7), outras expressões revelam que há necessidade de uma resposta adequada a Deus: Ζῶν γὰρ ὁ λόγος τοῦ θεοῦ καὶ ἐνεργῆς καὶ τομώτερος [...], πάντα δὲ γυμνὰ καὶ τῆ τραχηλισμένα τοῖς ὀφθαλμοῖς αὐτοῦ, πρὸς ὃν ἡμῖν ὁ λόγος “Porque a palavra de Deus é viva e eficaz [...], todas as coisas estão descobertas e patentes aos olhos daquele a quem havemos de prestar contas” (4,12.13); Ἀδύνατον γὰρ τοὺς ἄπαξ φωτισθέντας [...] καὶ παραπεσόντας, πάλιν ἀνακαινίζειν εἰς μετάνοιαν “É impossível, pois, que aqueles

que uma vez foram iluminados [...] e depois caíram, sejam outra vez renovados para arrependimento” (6,4-6); Ἐκουσίως γὰρ ἁμαρτανόντων ἡμῶν [...] οὐκέτι περὶ ἁμαρτιῶν ἀπολείπεται θυσία, φοβερὰ δέ τις ἐκδοχὴ κρίσεως καὶ πυρὸς ζῆλος ἐσθίειν μέλλοντος τοῦς ὑπεναντίους “Porque se vivermos deliberadamente em pecado [...] já não resta sacrifício pelos pecados, pelo contrário, certa expectativa horrível de juízo e fogo vingador prestes a consumir os adversários” (10,26.27); πόσω δοκεῖτε χείρονος ἀξιωθήσεται τιμῆς ὡρίας ὁ τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ καταπατήσας καὶ τὸ αἷμα τῆς διαθήκης κοινὸν ἡγήσάμενος, ἐν ᾧ ἡγιάσθη, καὶ τὸ πνεῦμα τῆς χάριτος ἐνυβρίσας; “De quanto mais severo castigo julgais vós será considerado digno aquele que calcou aos pés o Filho de Deus, e profanou o sangue da aliança com o qual foi santificado, e ultrajou o Espírito da graça?” (10,29); ὁ δὲ δίκαιός μου ἐκ πίστεως ζήσεται, καὶ ἂν ὑποστείληται, οὐκ εὐδοκεῖ ἡ ψυχὴ μου ἐν αὐτῷ “todavia, o meu justo viverá pela fé; e: Se retroceder, nele não se compraz a minha alma” (10,38); Βλέπετε μὴ παραιτήσησθε τὸν λαλοῦντα· εἰ γὰρ ἐκεῖνοι οὐκ ἐξέφυγον ἐπὶ γῆς παραιτησάμενοι τὸν χρηματίζοντα, πολὺ μᾶλλον ἡμεῖς οἱ τὸν ἀπ’ οὐρανῶν ἀποστρεφόμενοι “Tende cuidado, não recuseis ao que fala. Pois, se não escaparam aqueles que recusaram ouvir quem, divinamente, os advertia sobre a terra, muito menos nós, os que nos desviamos daquele que dos céus nos adverte” (12,25); πόρνους γὰρ καὶ μοιχοὺς κρινεῖ ὁ θεός “porque Deus julgará os impuros e adúlteros” (13,4). Essas expressões que apontam para a necessidade dos filhos responderem adequadamente a Deus, por causa da própria contingência divina, são substanciadas em duas afirmações: φοβερὸν τὸ ἐμπεσεῖν εἰς χεῖρας θεοῦ ζῶντος “Horrível coisa é cair nas mãos do Deus vivo” (10,31) e “porque o nosso Deus é fogo consumidor” (12,29).

A contingência na paternidade divina está sendo, então, enfatizada nos seguintes termos: Deus, como um pai, age em prol do ser humano, através do Filho, Jesus. No Filho, aqueles que crêem têm uma nova condição, isto é, a condição de filhos que estão sendo conduzidos à glória, ao descanso de Deus. Mas tal condição filial exige uma reação desses filhos, como resposta à ação de Deus. Afirma o autor que Deus de fato se importa e é atingido por essas respostas dos filhos.

Nos exemplos acima citados, a resposta de Deus é prevista em termos punitivos. Há também uma situação mediana, em que a resposta de Deus é como de caráter corretivo (12,7-11) e várias situações em que a resposta de Deus à reação dos filhos é posta como uma ação de recompensa: os que chegarem confiadamente

ao trono da graça receberão misericórdia, graça, socorro (4,16); Deus se lembrará da obra e do amor dos seus filhos (6,10); os que lançam mão da esperança proposta por Deus terão poderosa consolação (6,18); depois da vontade de Deus ter sido feita, alcançar-se-á a promessa (10,36); a vida isenta de ganância é recompensada com a promessa da presença e auxílio divino (13,5) e Deus reage à prática do bem e ao repartir: εὐαρεστεῖται ὁ θεός “Deus se agrada” (13,16).

Finalmente, o sujeitar-se τῷ πατρὶ τῶν πνευμάτων “ao Pai dos espíritos” (12,9) estabelece uma analogia com a paternidade exercida pelos pais humanos. Attridge (1989, p. 362-363) observa que a designação de Deus como ‘Pai dos espíritos’ provavelmente deriva das liturgias judaicas e que “estes epítetos eram aplicados primariamente para a afinidade de Deus com o mundo angelical [...], mas é provável que o nosso autor entenda a fórmula tradicional num sentido antropológico”. É Calvino (1549/1977, p. 281) quem sugere que a expressão ‘Pai dos espíritos’ não se refere apenas à paternidade de Deus em nível espiritual, mas material também. Ele diz que

se afirmássemos que Deus é o Pai dos espíritos, por ser o único Criador e Regenerador de nossas almas, excluindo toda a intervenção humana, poderia afirmar-se também que Paulo se gloriava em ser o Pai espiritual daqueles que ele havia criado em Cristo através do evangelho. Por isso eu replico que Deus é Pai do corpo assim como também da alma e, falando mais propriamente, ele é o único e verdadeiro Pai. Mas esse nome se aplica aos homens somente de uma maneira concessiva, tanto em relação ao corpo como em relação à alma.

Pode-se deduzir que Calvino tencionava mostrar que a analogia entre a paternidade divina e humana deveria ser concebida a partir a paternidade divina. Os seres humanos só podem conceber o termo ‘pai’ porque têm um pai que é Deus. Diferente de Calvino, Champlin (2002, p. 644) afirma que “a Deus se atribui a porção espiritual do homem, pois ele é o nosso Criador e Pai [...]. É nesse nível espiritual que entramos em contato com Deus e com ele temos relacionamento.” Entretanto, parece que ao citar Pr 3,11.12 em 12,5 o autor simplesmente está dizendo que há também um relacionamento espiritual com Deus, onde ele exerce a sua paternidade sobre a vida espiritual de seus filhos. A pergunta que se encontra em 12,9 é retórica, concebendo de imediato uma resposta positiva, como quem diz: “sim, temos um pai segundo o espírito; a ele nos sujeitaremos e viveremos”.



### 2.3.1.2 Deus como majestade

Há apenas duas ocorrências de μεγαλωσύνη “majestade” em Hebreus (1,3 e 8,1), havendo mais um uso no Novo Testamento (Jd 25). Champlin (2002, p. 480) acha que as palavras usadas neste contexto “são apenas pobres tentativas humanas para impressionar-nos a mente com algo do conceito da rica glória e do esplendor de Deus”. Verifica-se que o termo era conhecido no Antigo Testamento, em particular na LXX (Sl 78,11; Sl 144,3.6; Dt 32,3; 1Cr 29,11). Nessas ocorrências do Antigo Testamento, observa-se o uso de μεγαλωσύνη dentro de um contexto de declaração da soberania divina. Westcott (1902/1950, p. 16) é enfático em sua definição, afirmando que “Majestade expressa a idéia de Deus em Sua magnificência”. Outras expressões corroboram a Majestade: Deus tem um θρόνος “trono” (4,16; 8,1; 12,2), δόξα “glória” (1,3), δύναμις “poder” (1,3; 2,4).

Portanto, a grandeza de Deus é enfatizada por μεγαλωσύνη e é possível que o autor o esteja usando dentro da tradição veterotestamentária, a fim de descrever a soberania divina. Assim, conforme comumente se tem aceito, μεγαλωσύνη é uma perífrase para Deus, usada respeitosamente para a designação da sua grandeza. Trata-se, então, de um tipo de metáfora que não expressa exatamente uma condição material, mas uma qualificação divina da *via eminentiae*, que é uma “tentativa de obter conhecimento sobre Deus através das qualidades positivas na natureza humana que são extrapoladas a um infinito” (ERICKSON, 1991, p. 173).

### 2.3.1.3 Deus como altíssimo

Em 7,1 o autor declara que Melquisedeque era sacerdote τοῦ θεοῦ τοῦ ὑψίστου “do Deus Altíssimo”. Este é o único uso do termo em Hebreus, mas ocorre outras 12 vezes no Novo Testamento. No Antigo Testamento a expressão também é comum e o próprio uso em Hebreus é uma citação de Gn 14,18. Outros exemplos de ocorrências de ὑψιστος “Altíssimo” podem ser vistos em Nm 24,16, Dt 32,8, nos Salmos (LXX: Sl 56,3; 77,56), Mc 5,7, Lc 1,32.35.76). À semelhança do vocábulo ‘majestade’, ὑψιστος primariamente parece não denotar um sentido material, mas sim uma qualidade superlativa atribuída a Deus. Além disso, não se pode atribuir especial importância ao termo em Hebreus. Parece que o autor, ao citar Gênesis, simplesmente repete o termo ali expresso, sem querer lhe atribuir maior valor ou especial destaque. Attridge (1989, p. 188) é categórico ao afirmar que em Hebreus o ter-

mo é desprovido de importância, havendo “no máximo uma tímida reminiscência de *nas alturas* em 1:3, mas Hebreus não explora explicitamente a possibilidade de transcendência”. Por tal uso limitado de ὑψιστος, pode-se aceitar que, em Hebreus, ‘Deus Altíssimo’ é uma expressão usada no mesmo sentido do Antigo Testamento, bem como da mesma maneira que Marcos e Lucas usam-no, a fim de designar o caráter exaltado de Deus, mas numa mera repetição do que se encontra em Gn 14,18.

#### 2.3.1.4 Deus como senhor

Há dezesseis ocorrências de κύριος “senhor” em Hebreus, sendo doze delas geralmente atribuídas a Deus (7,21; 8,2.8.9-11; 10,16.30; 12,5.6.14 e 13,6) e quatro a Jesus (1,10; 2,3; 7,14 e 13,20). Das possíveis atribuições a Deus, dez delas são citações do Antigo Testamento e apenas duas (8,2 e 12,14) podem ser palavras do próprio autor em relação ao senhorio de Deus. Das referências a Jesus como κύριος, apenas 1,10 é citação do Antigo Testamento, mas o título κύριος é uma adição da LXX.

Em todas as citações do Antigo Testamento em Hebreus que designam Deus como κύριος, o vocábulo que está sendo traduzido é o nome próprio hebraico de Deus expresso pelo tetragrama יהוה (“lahweh” - BJ). Essas citações não apontam diretamente para o senhorio de Deus. Elas possuem outros propósitos primários.

Entretanto, é fato que ao fazer uso de tal designação para Deus, o autor reconhece o senhorio divino e participa da concepção comum do Novo Testamento, que concebe Deus como Senhor. Nas palavras de Bietenhard (1983, p. 430),

o NT, ao dirigir-se a Deus como kyrios, reconhecendo-O como tal, expressa especialmente Sua condição de Criador, Seu poder revelado na história, e Seu domínio justo sobre o universo, e, ao mesmo tempo, confessa a continuidade da sua crença com a fé vétero-testamentária.

Assim, embora 8,2 e 12,14 não sejam citações do Antigo Testamento, κύριος está sendo usado para Deus seguindo a mesma tradição concebida tanto no Antigo Testamento como no restante do Novo Testamento. E essa concepção é, além da designação nominal para Deus, prática em sua aplicação: os feitos de Deus são superiores aos feitos humanos e por ser Senhor, a ele se deve obediência.

Talvez o tema mais importante ligado à concepção de Deus como κύριος seja a declaração de 12,14 que fala sobre a santificação, posta como requisito indispen-

sável para se ver o κύριος. Nos Evangelhos, os autores atribuem a Jesus palavras concernentes a esta visão de Deus (Mt 5,8; Jo 5,37; Jo 6,46; Jo 14,7.9). O autor das epístolas joaninas coloca esta visão em termos éticos (1Jo 4,20 e 3Jo 11). Champlin (2002, p. 647) é de parecer que em 12,14 é o 'pai' quem está em pauta nesta declaração, e atribui ao texto importância ímpar: “não existe mais importante versículo, em todo o N.T., do que este”.

Esta visão do κύριος não é posta pelo autor como algo de difícil realização, pois a santificação, requisito para tal visão, é uma atitude decorrente da própria vontade de Deus, mediante Jesus Cristo (2,11; 10,10). De igual modo, o tema está ligado à disciplina que o 'pai' dispensa aos seus filhos, com a finalidade de “sermos participantes da sua santidade” (12,10). De acordo com 10,22, o convite hortativo para a entrada no santíssimo lugar, onde está o κύριος, inclui uma série de aspectos caracterizadores da santificação que Deus requer: verdadeiro coração, inteira certeza de fé, coração purificado da má consciência, corpo lavado com água limpa.

Se a data de composição da epístola fosse remetida para pré-70 d.C., é possível que, com a declaração de 12,14, houvesse certa polêmica do autor contra a santificação praticada no templo em Jerusalém. Contudo, a declaração de 12,14 pode ser um antagonismo a todo o sistema judaico de separações. Vanhoye (1983, p. 17) enfatiza a série de separações que o antigo sacerdócio promovia em busca da santificação, para poder se manter como a mediação entre Deus e o ser humano. Diz ele:

Esse é o ponto culminante da missão de mediação tal como a concebia o antigo culto. Como se vê, trata-se de uma busca de consagração sempre mais total, que se realiza por meio de uma série progressiva de separações rituais. O sacerdote é separado do povo para ser reservado ao culto; deixa o espaço profano para entrar no lugar santo; abandona as atividades profanas para cumprir as cerimônias sagradas; suas oferendas sacrificiais separam-se da vida terrena para ascender junto a Deus.

A possível polêmica é vista no fato do autor estar enfatizando outro tipo de santificação: é aquela que é proporcionada pelo próprio Deus através do sacrifício de Cristo. Desta forma não seria mais necessário o ritual do templo, pois o sumo sacerdote Jesus Cristo é apto para levar os fiéis aonde está o κύριος.

#### 2.3.1.5. Deus como galardoador

μισθαποδότης “galardoador” (11,6) é uma designação exclusiva do autor de Hebreus referente a Deus. Essa característica divina é tida como mensurável àquele

que se aproxima de Deus com fé. Mais especificamente, μισθαποδότης γίνεται “ele se torna galardoador” àqueles que o buscam com fé. Embora μισθαποδότης seja exclusivo a Hebreus, a idéia de uma recompensa divina se encontra no Novo Testamento geralmente através do uso de μισθός “recompensa”, “galardão” (Mt 5,12; Mc 9,41; Jo 4,36; 1Co 3,8; 2Jo 8). Na LXX, a declaração de Sb 10,17, ἀπέδωκεν ὁσίοις μισθὸν κόπων ἀγίων “entregou aos santos o salário de seus duros trabalhos” (TEB), expressa também essa idéia da recompensa divina. Pergunta-se: Deus é galardoador de quê? O substantivo correspondente usado pelo autor é μισθαποδοσία “recompensa, retribuição” (2,2; 10,35 e 11,26).

Pode-se estabelecer uma ligação entre μισθαποδοσία (10,35) e ἐπαγγελία “promessa” (10,36). Nesses dois textos, tanto a recompensa como a promessa decorrem de atitudes realizadas pelos fiéis: a confiança resulta em recompensa e fazer a vontade de Deus resulta em alcançar a promessa. Pode-se pensar, pois, que μισθαποδότης (11,6) designa o Deus que retribui positiva ou negativamente ao ser humano, de acordo com a própria postura humana diante da vontade divina. Em 2,2, numa alusão à lei, afirma o autor que πάντα παράβασις καὶ παρακοή ἔλαβεν ἔνδικον μισθαποδοσίαν “toda a transgressão e desobediência recebeu a justa retribuição” ou “recebeu justo castigo” (BdP), que inclui o impedimento de entrada no descanso prometido (3,19). Desta forma, é possível que o galardão que o galardoador dispõe aos que o buscam com fé tenha como o ápice a entrada no descanso divino.

Todavia, visto que esta entrada no descanso divino é considerada como um processo (4,3), outras retribuições podem ser esperadas pelo fiel enquanto está nesta caminhada rumo ao descanso, sem a explicitação de μισθαποδότης, mas tendo Deus como aquele que está doando. Por exemplo, misericórdia, graça e socorro devem esperar aqueles que confiadamente chegam ao trono da graça (4,16); estes estão recebendo de Deus um reino que não pode ser abalado (12,28). Tal concepção de Deus é também manifestada através de bênção, como a que foi prometida e que foi alcançada por Abraão (6,14.15). Mas a bênção de Deus nunca é concebida aleatoriamente em Hebreus. Na analogia que faz entre os que caíram em apostasia e a terra, afirma o autor que até mesmo esta, que é abençoada por Deus com as chuvas e a fertilidade, é rejeitada se produzir espinhos e abrolhos (6,4-8). Portanto, para os que são obedientes, μισθαποδότης é a revelação graciosa de Deus. Até mesmo o Filho foi contemplado por Deus com a dádiva de muitos filhos (2,13). Sara re-

cebeu de Deus a virtude da gestação fora de idade (11,11). Mas, parece que, para o autor, a recompensa maior fora aquilo que Deus provera para os fiéis: a perfeição mediante o perfeito sacrifício de Jesus (11,40).

### 2.3.1.6 Deus como arquiteto e edificador

As expressões usadas pelo autor para esta designação divina são τεχνίτης “arquiteto” e δημιουργός “edificador” (11,10). O contexto se refere à fé de Abraão, que aceitou habitar em tendas ἐξεδέχετο γὰρ τὴν τοῦ θεμελίου ἔχουσαν πόλιν ἧς τεχνίτης καὶ δημιουργός ὁ θεός “porque aguardava a cidade que tem fundamentos, da qual Deus é o arquiteto e edificador” (11,10). Em Hebreus esta cidade é a Jerusalém celeste (11,16; 12,22; 13,14), da qual também o Apocalipse fala (Ap 21,2.10-27). É possível que “as coisas abaladas” citadas em 12,27 incluam esta cidade edificada por Deus. Entretanto, a atenção aqui não é para a natureza literal ou simbólica dessa cidade, mas para a postura de Deus que o autor assume, ao designá-lo por tais termos.

τεχνίτης e δημιουργός podem ser sinônimos, com o significado geral de ‘artífice’. τεχνίτης é usado em At 19,24.38 para designar os artífices que trabalhavam com Demétrio, e em Ap 18,22, para designar os artífices que serão dissipados juntamente com Babilônia. δημιουργός só ocorre aqui no Novo Testamento. Portanto, somente em Hebreus é que os termos estão sendo designados para Deus.

Bruce (1967, p. 298) dá vários exemplos do uso desses termos em Filo, que designa Deus como sendo o Criador. Peters (1983, p. 49), o vocábulo δημιουργός “deve ser provavelmente identificado com a causa inteligente e eficiente postulada por Platão”, acrescentando que no platonismo posterior, “a função demiúrgica é desempenhada por uma emanção secundária, pelo *Logos* em Fílon (...) e Plotino”. Contudo, em Hebreus o autor parece insistir que não há poder secundário a serviço de Deus. Deus mesmo é o agente. Para o autor, Deus é quem planeja e constrói esta cidade, que pode ser uma metáfora para o descanso (κατάπαυσις) divino. De igual modo, é possível que estas designações para Deus façam também alusão à Jerusalém histórica, onde o autor estaria rejeitando o pensamento judaico comum sobre a presença de Deus ali. A beleza e a glória dessa Jerusalém histórica são cantadas em salmos como o 48 e o 87. O profeta anuncia o assentamento da cidade sob bases preciosas (Is 54,11.12). Mas o autor de Hebreus define qual é a cidade

divina, quem a planejou e quem a construiu: é a Jerusalém celestial, planejada e construída pelo próprio Deus. Ademais, estas designações divinas não são ao acaso. O autor acredita que Abraão tinha maturidade espiritual o suficiente para, já em seu tempo, ter consciência dessa cidade possuidora dos verdadeiros fundamentos, e que por ela esperava. Por tal, essa consciência que Abraão possuía é um dos motivos que leva o autor a hortativamente convidar os seus leitores a se apropriarem da carreira proposta por Deus (12,1), tendo convicção de que esta cidade já está por ele preparada (11,16).

### 2.3.1.7 Deus como destruidor e como fogo consumidor

ὁ ὀλοθρεύων “o exterminador” (11,28). ὀλοθρεύω é ímpar no Novo Testamento, mas há outras palavras correlatas: ὀλοθρευτής é usado em 1Co 10,10 para se referir àquele que matou os que murmuraram; ἐξολοθρεύω ocorre em At 3,23, numa predição de destruição dos incrédulos; ὄλεθρος encontra-se em 1Co 5,5, onde aparentemente Satanás é o agente destruidor; em 1Ts 5,3 e 2Ts 1,9, numa referência à destruição escatológica e em 1Tm 6,9, referindo-se à destruição moral provocada pela riqueza. O participio atributivo em Hebreus se refere ao destruidor dos primogênitos egípcios (Ex 12,23.29). Algumas traduções trazem “o anjo da morte” (JBP, BV) que, de igual modo, trata-se de uma caracterização da ira divina.

Há certa insistência do autor em lembrar seus leitores sobre predicados mais fortes atribuídos a Deus. Por exemplo, a concepção de ‘o destruidor’ tem semelhança com outro predicado divino: ὁ θεὸς ἡμῶν πῦρ καταναλίσκων “o nosso Deus é fogo consumidor” (12,29), metáfora para a teofania no Sinai (Ex 24,17). Essa designação da aparência divina parece que aos poucos foi sendo incorporada como predicativo de Deus. Em Dt 4,24, na exortação que Moisés faz sobre a obediência ao pacto, Deus é lembrado como הַלְהֹת אֵשׁ אֱלֹהֵינוּ הַיְיָ “o Senhor, teu Deus, é fogo que consome”. Todavia, a principal ligação textual entre ὁ ὀλοθρεύων e ὁ θεὸς ἡμῶν πῦρ καταναλίσκων se encontra em Dt 9,3 (LXX): κύριος ὁ θεός σου [...] πῦρ καταναλίσκων ἐστίν οὗτος ἐξολέθρευσει αὐτούς “o Senhor teu Deus ... é um fogo consumidor que os destruirá”. A AMT preserva o sentido básico da construção metafórica, inserindo o “como”. Em Is 66,15.16 (LXX), já na perspectiva escatológica do profeta, κύριος ὡς πῦρ ἦξει [...] ἐν φλογὶ πυρός, ἐν γὰρ τῷ πυρὶ κυρίου κριθήσεται πᾶσα ἡ γῆ “Javé vem com fogo [...] com chamas de fogo. É com fogo que Javé fará justiça sobre toda a terra” (BP). Em He-

breus, ὁ ὀλοθρεύων parece ser uma mera repetição de um predicado já visto em Ex 12,23. Mas ὁ θεὸς ἡμῶν πῦρ καταναλίσκον “o nosso Deus é um fogo consumidor” é uma lembrança aos leitores sobre o poder destrutivo de Deus diante da desobediência. Em 10,29-31 ocorrem semelhantes palavras de aviso aos leitores sobre a capacidade vingativa e julgadora de Deus, concluindo o autor que φοβερὸν τὸ ἐμπσεῖν εἰς χεῖρας θεοῦ ζῶντος “horrível coisa é cair nas mãos do Deus vivo”. É possível que esse tom de ameaça usado pelo autor seja decorrente de sua forte preocupação com a apostasia. Entretanto, ele não parece estar sendo estritamente inovador nesse tipo de persuasão. É igualmente possível que a tradição apostólica lhe fosse conhecida, bem como os registros do Evangelho de Lucas, quanto as palavras de Jesus em Lc 12,5. Conquanto isso sejam somente possibilidades, o fato é que o autor de Hebreus concebe Deus castigando os desobedientes e se utiliza de metáforas para expressar a ação de Deus diante da incredulidade.

#### 2.3.1.8 Deus como juiz

A condição dos santificados é que eles têm chegado κριτῆ θεῶ πάντων “a Deus, o juiz de todos” (12,23). A expressão pode também ser traduzida “ao juiz, que é Deus de todos”, mas em ambas Deus é concebido como juiz, possuindo o poder julgador sobre todos. Lightfoot (1981, p. 294) é incisivo em sua posição:

As traduções familiares que dizem: “Deus, o Juiz de todos” não são corretas. O pensamento principal é que Deus é Deus de todos, de anjos e homens, dos vivos e dos mortos; e que como Deus Ele é o Juiz a quem os homens devem dar contas (cf. 4:13). A implicação está em que Ele é um Deus que não deve ser considerado frivolamente. Ele não é um Deus do tipo irrefletido, despreocupado.

Não obstante a controvérsia sobre a tradução, Lightfoot aborda a questão central que se está destacando nesta seção, que é a concepção de Deus mediante predicados materiais. É possível também, diante desse predicativo divino, observar-se a sua receptividade. O exercício do julgamento divino é uma demonstração de que Deus foi sensível ao que lhe foi ou não dirigido pelos seres humanos.

Há ainda a possibilidade de κριτής estar sendo usado formalmente. Trentham (1987, p. 110) sugere que a imparcialidade é fator presente na concepção de Deus como juiz, frisando que ele é o Deus de toda a terra. Essa possibilidade pode ser reforçada com três declarações: a declaração em 4,12 sobre os predicados da palavra de Deus que, dentre outros, κριτικὸς ἐνθυμήσεων καὶ ἐννοιῶν καρδίας “é apta

para discernir os pensamentos e os propósitos do coração”, onde “discernir” é expressado pelo adjetivo κριτικός, ímpar no Novo Testamento; as declarações em 9,27 e 10,27 sobre um juízo (κρίσις) divino. A implicação é que dessa maneira Deus poderia estar sendo descrito formalmente como o Deus que é perfeito em suas decisões e totalmente abrangente.<sup>16</sup> Mas o termo deve ser melhor entendido como uma descrição material de Deus. Outros juízes são mencionados no Novo Testamento (e. g., Mt 5,25; Lc 11,19; At 13,20) e Deus pode estar sendo apresentado como o símbolo do verdadeiro e abrangente juízo.

### 2.3.1.9 O Deus de paz

Há uma única ocorrência da designação Ὁ [...] θεὸς τῆς εἰρήνης “o Deus da paz” (13,20). É possível que o genitivo expresse o sentido de definição, em que se teria o predicativo divino “o Deus pacificador”. Attridge (1989, p. 405) procura estabelecer alguma ligação desta designação para Deus com 12,14 e 13,1.2.7.17, onde há uma exortação para que a paz seja buscada. Porém, a declaração em 13,20 liga a expressão a outro tema.

Observa-se que, embora Ὁ [...] θεὸς τῆς εἰρήνης “o Deus da paz” seja uma expressão usada somente esta vez em Hebreus, a expressão é comum em Paulo (Rm 15,33 e 16,20; 1Co 14,33; 2Co 13,11; Fl 4,9; 1Ts 5,23). Destas, somente Rm 16,20 possui alguma semelhança com Hb 13,20, pois vincula a designação divina com o ato de esmagar Satanás. Moffatt (1924/1979, p. 242) é de parecer que Ὁ [...] θεὸς τῆς εἰρήνης está ligado à garantia de vitória sobre os poderes da morte, descartando a possibilidade da expressão estar sendo usada em 13,20 referindo-se a eventuais problemas na comunidade. Seguindo-se este pensamento, ‘pacificador’ designa Deus de maneira simbólica ou analógica. Se há alguém que pode ser chamado de ‘pacificador’, compreendendo toda a extensão possível do significado do termo, esse ser é Deus. Essa caracterização divina ratifica a sua capacidade de estabelecer a paz depois de uma guerra vitoriosa contra τὸν τὸ κράτος ἔχοντα τοῦ θανάτου, τοῦτ’ ἔστιν τὸν διάβολον “aquele que tem o poder da morte, a saber, o diabo” (2,14). De modo que em 13,20 a designação divina ressoa quase como um cântico de vitória, pois também designa Deus como ὁ ἀναγαγὼν ἐκ νεκρῶν τὸν ποιμένα τῶν προβάτων

<sup>16</sup> Para a designação de Jesus como “juiz dos vivos e dos mortos”, cf. At 10,42 e para o seu tribunal, cf. 2Co 5,10. No Capítulo 3 aborda-se as questões sobre o Cristo divino.



τὸν μέγαν ἐν αἵματι διαθήκης αἰωνίου, τὸν κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν “aquele que pelo sangue do pacto eterno tornou a trazer dentre os mortos o nosso Senhor Jesus”.

### 2.3.2 Declarações Metafóricas Sobre Deus, Apresentando-O Mediante Predicados Psíquicos

#### 2.3.2.1 Deus é gracioso

A concepção sobre o Deus gracioso é introduzida pelo autor com a instrumentalidade (χάριτι θεοῦ “pela graça de Deus”) pela qual Jesus provou a morte (2,9). A leitura χωρὶς θεοῦ “sem Deus” (0243 424<sup>c</sup> 1739<sup>txt</sup> vg<sup>ms</sup> dentre outros) parece que “surtiu por um lapso dos escribas, que ao invés de escreverem χάριτι escreveram χωρὶς” (METZGER, 1971/2006, p. 590).<sup>17</sup>

Mesmo reconhecendo que há certa estranheza em se argumentar de tal forma, onde ‘graça’ (χάρις) está estreitamente relacionada com ‘morte’ (θάνατος), admite-se aqui que o vocábulo mais preciso seja χάρις por pelo menos duas razões: A primeira razão é que, em toda a epístola, o autor procura apresentar o sacrifício de Jesus como o sacrifício perfeito. A declaração ὅπως [...] ὑπὲρ παντὸς γεύσεται θανάτου “para que [...] provasse a morte por todos” em 2,9 é uma expressão positiva em seu argumento, onde a boa vontade divina estaria sendo apresentada em favor de todos os seres humanos. A morte de Jesus não se contrapõe à graça de Deus, visto que esta é uma morte redentora. O segundo argumento se refere ao uso de χάρις na epístola, que aponta para um Deus que se relaciona com o ser humano com intenções de prestar-lhe favor. De forma análoga, Deus é descrito com sentimentos favoráveis àqueles que crêem no Filho e lhe são obedientes. Deus é gracioso e seu próprio trono é declarado como sendo o ‘trono da graça’, onde podem ser encontradas a misericórdia e a própria graça (4,16).

Há três usos de χάρις que ocorrem em tom de exortação. Numa comparação entre dois possíveis grupos desobedientes, o autor faz uma pergunta retórica. Visto que os que rejeitavam a lei eram condenados, não seriam muito mais castigados aqueles que, dentre outras manifestações de desobediência, tivessem ultrajado o Espírito da graça (τὸ πνεῦμα τῆς χάριτος - 10,29)? Como a graça de Deus estava sendo manifestada na morte de Jesus em favor de todos, ultrajar o Espírito gracioso

<sup>17</sup> Para uma posição favorável à variante “sem Deus” e discussão mais abrangente, ver Ehrman (2006, p. 155-159).

divino seria rejeitar o sacrifício de Cristo, sujeito assim a castigo maior. De igual modo o autor exorta os leitores a que ninguém se prive da graça de Deus (12,15). Não há uma ligação textual com a morte de Cristo nesse texto, mas é fato para o autor que a graça divina não é uma postura impassível de Deus. A sua graça está bem relacionada com a obediência. Essa suposição de que a ação divina requer uma reação humana é mais expressa em 12,28, onde os leitores são hortativamente convidados a reterem a graça em serviço agradável, reverente e com temor a Deus. A graça de Deus em 12,28 está intimamente ligada ao serviço que a ele deve ser prestado. Assim, o padrão para os que são fiéis é: o coração deve ser fortificado com graça, em antítese a qualquer outro tipo de alimento espiritual (13,9). A saudação final Ἡ χάρις μετὰ πάντων ὑμῶν “A graça seja com todos vós” (13,25) é comum à maioria das epístolas do Novo Testamento, com algumas variações, sem aparente implicações quanto à natureza de Deus.

Concebe-se, pois, que o autor não está fazendo declarações literais a respeito de Deus ao designá-lo com possuidor de graça. Sabe-se desta característica de Deus por analogia ao que o ser humano pode fazer em seus relacionamentos interpessoais. E em seu relacionamento com Deus, chegando confiadamente ao trono divino, o ser humano conhece que Deus é gracioso. Neste caso, Deus é gracioso em seu trono, mas a sua graça deve ser retida pelos seres humanos no exercício de sua religiosidade.

### 2.3.2.2 Deus se indigna

A indignação de Deus é posta na forma verbal προσώχθισα “me indignei” (3,10) e προσώχθισεν “se indignou” (3,17), e pode ser vinculada à ira (ὀργή) divina (3,11 e 4,3). Os termos aparecem em citações do Antigo Testamento (Sl 95,7-11) e 3,17, embora não sendo uma citação, alude ao Salmo anteriormente citado. Muitos eruditos do Novo Testamento têm argumentado sobre essas expressões como termos deficientes da linguagem humana para manifestar reações divinas. Guthrie (1984, p. 98) chega a afirmar que “as analogias humanas são o único meio de expressão disponível, mas estão carregadas com o perigo de que Deus seja reduzido a termos humanos”. De igual modo, comentando 3,10.11 Champlin (2002, p. 509) afirma que a ira é

um termo técnico para falar sobre o juízo, temporal ou eterno, e não um termo emocional, embora de Deus se fale como quem exerce emoções, já

que somente através da linguagem podemos compreendê-lo e nos associarmos com ele.

Entretanto, declarações dessa natureza parecem colocar em dúvida a linguagem simbólica ou analógica. E não parece ser isso o que o autor está fazendo. Para ele, suas palavras caracterizam emoções divinas, sem qualquer dúvida aparente se crê ou não no que diz. O contexto das declarações aponta sempre para profundas convicções pessoais. Além disso, não faz sentido esperar qualquer outro tipo de linguagem além da humana para descrever funções emotivas sobre Deus. O perigo de se reduzir Deus a termos humanos não parece ser preocupação do autor. Em sua concepção, mesmo citando o Antigo Testamento, Deus se indigna e se ira e, com essas afirmações, não transparece qualquer intenção de minimizar a pessoa de Deus. O ser humano conhece o sentido universal de indignação e ira, pois possui tais sentimentos. É a própria experiência humana com essas emoções quem capacita o ser humano a conceber um Deus com iguais sentimentos, mas numa proporção bem maior. Também, ao fazer uso de expressões do Antigo Testamento sobre a indignação e ira divina, o autor compactua com os antigos escritores na concepção de Deus. Num sentido, pode-se afirmar que indignação e ira são emoções resultantes e não primárias. Ao conceber em sua teologia um Deus que se indigna e se ira, o autor indiretamente está aceitando que Deus é de certa forma contingente, sensível ao que o ser humano faz e, por isso, reage com indignação e ira à desobediência. Se assim for, a linguagem analógica do autor não expressa deficiência da linguagem humana, mas pode ser uma maneira contundente de expressar o caráter de Deus. Indignação e ira podem ser aceitos como elementos constituintes do caráter de Deus em meio à desobediência, assim como uma vida devota a ele, com a prática do bem e a solidariedade, provocam-lhe o agrado (13,16).

### 2.3.2.3 Deus possui vontade

Embora seja possível entender os caminhos de Deus como uma representação da sua vontade, há referências diretas sobre o Deus que possui vontade, expressadas pelo vocábulo *θέλημα* (10,7.9.10.36 e 13,21). As referências em Hb 10 estão todas ligadas ao Salmo 40 e a referência em Hb 13,21 ocorre dentro de uma fórmula de despedida. O autor faz uma interpretação do Salmo, aplicando-o à realidade de seus leitores. Aquilo que o salmista escrevera numa situação de louvor, manifestando o seu deleite em cumprir a lei (Sl 40,8), é interpretado pelo autor como

uma declaração a respeito da substituição do sacrifício levítico repetitivo pelo sacrifício único de Jesus Cristo (10,9). Ele ratifica que é nessa vontade, ou seja, nesta nova ordem de obediência à vontade divina que ele e seus leitores têm sido santificados. A vontade de Deus está sendo enfatizada na contemporaneidade do autor como algo ativo e real. Essa vontade de Deus manifestada na substituição do antigo sistema sacrificial pelo sacrifício de Jesus Cristo exige uma postura igualmente ativa daqueles que crêem. É preciso que esses perseverem crendo no sacerdócio de Jesus Cristo, a fim de que alcancem a promessa de entrada no descanso divino (10,36).

Ao despedir-se fazendo votos aos seus leitores, o autor deseja que eles sejam aperfeiçoados para fazerem τὸ θέλημα αὐτοῦ “a vontade dele”, isto é, a vontade de Deus (13,21). Aqui, a vontade de Deus está vinculada a outras atividades divinas mencionadas pelo autor: Deus ressuscitou Jesus dentre os mortos; Deus aperfeiçoa; Deus opera aquilo que lhe é agradável. Há um aparente jogo de palavras, onde a atividade divina se interliga com a atividade humana. Sobre esta seção, Westcott (1902/1950, p. 449) destaca que “para cada ação há uma ação do homem e a ação de Deus (ποιῆσαι, ποιῶν). O trabalho de Deus torna possível o trabalho do homem”.

Ainda conforme 13,21, há uma ratificação feita pelo autor sobre o cumprimento da vontade de Deus por parte dos fiéis. O processo só pode ser realizado διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ “por meio de Jesus Cristo”. A vontade de Deus, ainda que realizada pelo ser humano, é cumprida com a presença e mediação de Jesus Cristo. Poder-se-ia dizer que para o autor não há um sentido absoluto no cumprimento da vontade de Deus, visto que esse cumprimento só se realiza com a mediação do Filho. Há aqui uma semelhança com o pensamento expresso em Fl 2,12.13, onde os leitores são exortados a efetuarem a salvação deles, com a ressalva de que é Deus quem opera tanto o querer como o efetuar. Para o autor de Hebreus, fazer a vontade de Deus não se constitui numa atitude primária do ser humano, mas é uma resposta à ação primária de Deus.

#### 2.3.2.4 Deus ama

Ἀγάπη “amor” não ocorre em Hebreus se referindo a Deus. Ἀγαπάω ocorre duas vezes em citações do Antigo Testamento, uma se referindo ao Cristo pré-encarnado (ἠγάπησας δικαιοσύνην “amaste a justiça”), citando Sl 45,7 em 1,9, e outra

se referindo ao amor do Senhor no exercício da disciplina (ὄν γὰρ ἀγαπᾷ κύριος παιδοεύει “porque o Senhor corrige ao que ama”), numa citação de Pr 3,11 em 12,6.

Dois aspectos dessa declaração em 12,6 são aqui considerados. Primeiro, aparentemente não há qualquer intenção do autor em desenvolver o tema do amor divino, pois na única referência a tal amor, ele o faz na forma de citação do Antigo Testamento e, mesmo nesta citação, o tema principal não é o amor, mas a disciplina divina. Todavia, parece claro que não se trata de mera citação, mas o autor está a se utilizar de um texto que expressa predicativos divinos dignos de serem observados por seus leitores. Visto que em sua argumentação ele tem apresentado freqüentemente a possibilidade da manifestação da ira divina, ele particulariza a ação de Deus em relação aos leitores, mostrando o lado disciplinador de Deus. A manifestação da presença de Deus aos desobedientes é posta como dramática (3,18; 4,12.13; 10,31; 12,29), mas os destinatários do autor são classificados como filhos sendo disciplinados. Ademais, no contexto da declaração o autor reforça que o amor divino na disciplina pode ser comparado à correção de um pai a um filho (12,7), onde a analogia é ratificada.

Ainda assim, seria possível tratar o amor de maneira formal e não analógica. Hartshorne (1991, p. 5) usa exatamente a comparação entre Deus e o ser humano quanto ao amor, para sugerir que o amor de Deus possa ser visto de maneira formal:

Um ser humano aprecia as qualidades desta ou daquela pessoa, com exceção das qualidades que ele não aprecia, através de alguma limitação de si próprio; ele se interessa no bem e mal estar do outro, com exceções semelhantes; ele o deseja bem, exceto na medida em que (talvez inconscientemente) ele tem impulsos para desejá-lo mal, se da inveja, rivalidade, medo ou qualquer outro motivo. Contudo, Deus aprecia a qualidade de todas as coisas, ponto final. Não há inveja, rivalidade ou medo algum. Ele deseja que todas as criaturas estejam bem, ponto final. Ele se interessa no seu bem e mal estar, não há nenhuma qualificação material ou negação. Que Deus se preocupa com “todas” é puramente formal e positivo.

Conquanto a sugestão de Hartshorne seja digna de crédito, ele está se referindo ao amor de Deus como um todo. Em 12,5-11 o que ocorre é a analogia entre o amor de Deus e o amor humano dentre de uma perspectiva disciplinadora paterna, a de um pai que corrige os seus filhos.

### 2.3.2.5 Deus não se envergonha

Há duas ocorrências de ἐπαισχύνομαι “envergonhar-se”: uma em 2,11, subentendendo-se Jesus como sujeito, e outra em 11,16 tendo Deus como sujeito. A pri-

meira é analisada no Capítulo sobre a divindade de Cristo. Em 11,16 encontra-se a declaração διὸ οὐκ ἐπαισχύνεται αὐτοὺς ὁ θεὸς θεὸς ἐπικαλεῖσθαι αὐτῶν “Por isso, Deus não se envergonha deles, de ser chamado o seu Deus”. O que se frisa é que ‘envergonhar-se’ se referindo a Deus pode ser entendido como predicado psíquico, pois se trata de uma analogia à característica da alma humana. Nas palavras de Guthrie (1984, p. 220), “é certamente incomum ler que Deus não Se envergonhou, visto que a vergonha é característica dos homens”. Por isso permanece a questão: como se pode entender adequadamente a designação analógica sobre Deus não se envergonhar? A negação οὐκ ἐπαισχύνεται não exclui o sentimento divino de forma absoluta. Ou seja, ‘não se envergonha’ não está eliminando de uma vez por todas que Deus possa se envergonhar de algo ou de alguém. Talvez o autor tenha em mente a forma positiva ou antônima da expressão, significando que Deus reage positivamente ao que tem fé. Champlin (2002, p. 628) sugere “que Deus não se *envergonha* de um homem é outra maneira de dizer que ele *aceita um homem por causa de suas qualidades espirituais*”. Portanto, embora o elemento antropopático ou alegórico esteja presente no ‘não envergonhar-se’ de Deus, tem-se uma declaração direta sobre a postura divina diante de situações humanas em que, para o autor, Deus se faz presente expressando sentimentos afetivos.

### 2.3.2.6 Deus é vivo

Em Números há uma declaração que pode ter gerado a tradição em torno da designação ‘Deus vivo’. Nas palavras do escritor, Deus se auto-designa vivente: הַיְהוָה אֲנִי וְאֵין עִלָּי “porém, tão certo como eu vivo” (Nm 14,21). Em seguida, o escritor registra o discurso de Moisés na repetição dos dez mandamentos, falando sobre a grandeza do ‘Deus vivente’ (Dt 5,26). Josué também assim se refere a Deus, enfatizando a presença de Deus no meio do povo (Js 3,10). A designação passa a ser encontrada em vários outros livros do Antigo Testamento (1Sm 17,26; 2Rs 19,4,16; Is 37,4,17; Jr 10,10; Os 2,1; Dn 6,21; Sl 42,2 e 84,2), bem como em pseudepígrafos (Jub 1,25 e 21,4; 3Mac 6,28; JosAsen 8,5 e 11,1). No Novo Testamento, além das quatro ocorrências em Hebreus, a designação ‘Deus vivo’ ocorre mais doze vezes (Mt 16,16 e 26,63; At 14,15; Rm 9,26; 1Co 3,3 e 6,16; 1Ts 1,9; 1Tm 3,15 e 4,10; 1Pd 1,23; Ap 7,2 e 15,7), e pode ser uma evidência da tradição no uso desse predicativo divino, na qual o autor de Hebreus está inserido. Reconhece-se que uma classificação sobre os predicativos divinos não é absoluta. Há maneiras diferentes de se entender um

predicado atribuído a Deus. Assim, classificar a expressão θεὸς ζῶν “Deus vivo” (3,12; 9,14; 10,31; 12,22) como sendo uma declaração psíquica sobre Deus é passível de outras possibilidades, mas assume-se aqui a analogia, pois a declaração não absorve em si mesma uma conotação material, ou seja, não há um simbolismo presente em seu significado numa perspectiva primária. Na declaração sobre a paternidade de Deus, o simbólico está presente para designar o divino, cujas atitudes são comparadas com a de um pai.

Entretanto, o simbólico pode ser deduzido a partir da conceituação de ‘vivo’. Westcott (1902/1950, p. 83) afirma que esta designação divina geralmente sugere tratar-se de Deus como o Criador, e Protetor e Governador do mundo, onde o simbolismo estaria de fato presente. Mas, em princípio, a designação ‘Deus vivo’ pode designar Deus como possuindo os atributos psíquicos gerais, ou seja, ele é um ser que pensa, age, ama, tem vontade, importa-se com atitudes humanas. Visto que ‘vivo’ é uma designação divina análoga às experiências humanas, ratifica-se que o viver de Deus não é igual ao viver humano, pois a vivência de Deus é comumente entendida como ‘vida sempre’, ao passo que a vida humana indica uma vida temporária. Não há declarações explícitas sobre ‘vida eterna’ em relação ao ser humano em Hebreus, senão de maneira indireta, ao passo que em relação a Deus o autor comumente faz uso de expressões que mostram o viver de Deus ao longo do tempo.

### 2.3.2.7 Deus é justo e possui lembrança

O autor declara que οὐ γὰρ ἄδικος ὁ θεὸς ἐπιλαθέσθαι τοῦ ἔργου ὑμῶν καὶ τῆς ἀγάπης... “Porque Deus não é injusto para ficar esquecido do vosso trabalho e do amor...” (6,10). Há dois predicados presentes na declaração, que podem ser expressos positivamente: ‘Deus é justo’ e ‘Deus lembra’. Conquanto haja ocorrências de δίκαιος “justo” (10,38; 11,4; 12,23), nenhuma delas é para designar Deus. Em 6,10 se tem o antônimo negativo para a declaração do predicativo divino de justiça e lembrança. ἄδικος é nominativo predicativo, mas, conforme Rienecker e Rogers (1988, p. 506), ἐπιλαθέσθαι (de ἐπιλανθάνομαι “esquecer”) é um infinitivo “epixegético explicando a palavra injusto”. Moffatt (1924/1979, p. 83) o concebe como sendo infinitivo de resultado. Se epixegético ou de resultado, o infinitivo atribui a Deus um predicativo em princípio analógico. Argumenta o autor que se Deus se esquecesse da obra e

do amor que os santos têm mostrado, então ele poderia ser considerado como injusto.

Attridge (1989, p. 174) crê que a afirmação 'Deus não é injusto' era sem dúvida tradicional, mas isso não pode ser confirmado textualmente. Attridge mesmo só cita o livro de Esdras grego (1Esdr 4,36.40) para ilustrar a declaração. Porém, em Hebreus a justiça divina é subentendida em outras seções (5,13; 11,7.33 e 12,11) e em 6,10 pode-se entender a declaração como uma posição teológica do próprio autor. É nesse sentido que Guthrie (1984, p. 139) afirma que

sua consciência da justiça de Deus, ou melhor, a convicção de que Deus não pode ser 'injusto' (porque é expressada aqui com uma dupla negação, 'ou gar adikos'), é outra parte integrante da teologia do escritor.

Para o autor de Hebreus não há nenhuma possibilidade de engano da parte de Deus quanto ao que os membros da comunidade de fé estão fazendo. Há semelhança com as declarações de Paulo em Rm 3,21-26. Não são as obras da lei as determinadoras da justificação, mas sim as obras da fé. O zelo contínuo que é destacado em Hebreus é uma obra da fé, e isso não é esquecido por Deus. Essa condição divina de justiça caracteriza a fidelidade de Deus, e a sua justiça transcende qualquer possibilidade de erro ou esquecimento. O autor parece querer ratificar a sua convicção de que Deus possui toda a capacidade de fidelidade para justificar os que têm permanecido crédulos. Além disso, o autor ratifica de forma análoga a atitude de Deus em relação à obra e ao amor demonstrado pelos destinatários: Deus se lembra de tais atitudes humanas. Sobre este aspecto de não esquecimento, que de forma natural envolve lembrança, Hartshorne (1991, p. 5) faz as seguintes considerações:

Nós dizemos, por exemplo, que a "memória" não é digna de ser atribuída à divindade, "esquecendo-nos" de quão infinitesimal é nossa capacidade de lembrar em comparação com nossa capacidade de esquecer. Lembrar-se é "ser consciente do passado", e quem senão Deus poderia literalmente ser assim? Nós somos conscientes (com qualquer grau de clareza) de somente pedacinhos do passado, e estes estão constantemente vindo e indo, para dentro de nossa consciência e fora dela. Contudo, Deus é consciente do passado, "simpliciter". Nenhuma criatura pode fazer qualquer coisa desta variedade.

Desta forma, a analogia presente na declaração sobre justiça e lembrança de Deus ratifica a posição divina de superioridade. Ao fazer uso de tais expressões psíquicas para Deus, o autor não parece minimizá-lo como Deus, mas sim ratificar a sua condição divina e não humana.



### 2.3.2.8 Deus é fiel

As declarações que expressam o Deus fiel são: πιστός γὰρ ὁ ἐπαγγειλάμενος “pois quem fez a promessa é fiel” (10,23) e ἐπεὶ πιστὸν ἠγήσατο τὸν ἐπαγγειλάμενον “pois teve por fiel aquele que lhe havia feito a promessa” (11,11). As demais ocorrências de πιστός se referem a Jesus (2,17; 3,2) e a Moisés (3,5).

No Antigo Testamento, esta designação divina se encontra em Dt 7,9 e em Sl 144,13 (LXX). É possível que no Novo Testamento ela já expressasse uma concepção comum para indicar a pessoa de Deus ou de Cristo (1Co 1,9; 1Co 10,13; 2Co 1,18; 1Ts 5,24; 2Ts 3,3; 1Jo 1,9; Ap 1,5), em cuja tradição o autor estivera inserido. Para o autor este predicativo divino é algo mensurável, isto é, algo que pode ser experimentado pelos que crêem. Observa-se que a fidelidade de Deus está ligada ao fato dele ser ὁ ἐπαγγειλάμενος “quem fez a promessa”. O descanso prometido no passado é cumprido no sacerdócio de Jesus Cristo e, por isso, vale a pena reter a esperança de forma inabalável (10,23). De igual modo, no exemplo de fé que inclui Sara, o cumprimento da promessa de Deus pôde ser por ela experimentado porque ela considerou Deus fiel. Aquele que promete é fiel, e as suas promessas estabelecem uma ligação com o ser humano, em particular com aqueles(as) que crêem. É nesse sentido que o autor procura lembrar os seus leitores sobre a necessidade de manter-se firmes nessas promessas (4,1; 6,12; 8,6; 9,15; 10,36; 11,9-17.33.39). Portanto, para o autor, o predicativo que expressa a fidelidade de Deus pode ser comprovado mediante uma resposta de fé e de manutenção da esperança. Os leitores estão como que sendo desafiados a comprovarem pessoalmente a fidelidade daquele que prometeu um descanso para o povo, e a analogia pode ser vista na própria fidelidade que o autor deseja de seus leitores.

### 2.3.2.9 Deus é santo

Não há em Hebreus uma declaração direta ‘Deus é santo’, como ocorre em 1Pd 1,16; Lv 11,44.45; Lv 19,2; Lv 20,7.8), mas ela é subentendida em pelo menos duas ocasiões: 12,10 e 12,14. Ao se falar de santidade (ἁγιότης – 12,10) e santificação (ἁγιασμός – 12,14), opta-se em classificá-la sob os possíveis predicados formais por causa do conceito dos termos, que sugerem uma separação ou consagração, desvinculando-se de qualquer objeto concreto. Por exemplo, quando o autor afirma que a correção de Deus ocorre “a fim de sermos participantes da sua santidade” (εἰς

τὸ μεταλαβεῖν τῆς ἁγιότητος αὐτοῦ – 12,10), não há um predicado material envolvido na declaração, mas sim uma condição de participação dos chamados filhos com um aspecto do caráter de Deus. Assim também em 12,14: Εἰρήνην διώκετε μετὰ πάντων καὶ τὸν ἁγιασμόν, οὐ χωρὶς οὐδεὶς ὄψεται τὸν κύριον “Segui a paz com todos e a santificação, sem a qual ninguém verá o Senhor”. ἁγιασμός pode ser também traduzido como “santidade” (BdP, JBP), e essa impossibilidade de ver o Senhor pode ser justificada pelo fato dele ser santo. Para o autor, a impossibilidade só pode ser revertida se a santificação estiver presente também naquele que se aproxima de Deus (10,14.22).

É possível entender que Deus é santo de forma análoga à santidade que se requer daquele que dele se aproxima. Mas a santidade de Deus indica a sua perfeição moral, que é o padrão para a criação. Os que aceitam o sacrifício de Cristo são os que estão sendo santificados (10,10). Estes que se aproximam de Deus estão recebendo do próprio Deus as qualidades morais positivas que permitem vê-lo face a face (Mt 5,8; 1Ts 4,7) e isso, conforme Guthrie (1984, p. 241), “é o equivalente a elevar-nos ao mesmo nível que Ele mesmo”. Logo, parece que a intenção do autor não é meramente qualificar o divino como santo, mas apresentá-lo como o ser que difere de qualquer outro ser. Nesse ‘outro ser’ o ser humano deve se mirar para obter semelhante condição. O Deus que é santo não é isolado, inalcançável. Em sua santidade, Deus está santificando os seus filhos por meio de Jesus Cristo (2,11), para que estes cheguem a sua presença e participem de sua santidade (2,10.14).

#### 2.3.2.10 Deus é onisciente

Lê-se em 4,13: καὶ οὐκ ἔστιν κτίσις ἀφανῆς ἐνώπιον αὐτοῦ, πάντα δὲ γυμνὰ καὶ τετραχληλισμένα τοῖς ὀφθαλμοῖς αὐτοῦ, πρὸς ὃν ἡμῖν ὁ λόγος “E não há criatura que não seja manifesta na sua presença; pelo contrário, todas as coisas estão descobertas e patentes aos olhos daquele a quem temos de prestar contas”. A expressão πρὸς ὃν ἡμῖν ὁ λόγος pode ser também entendida como ‘para quem nos é a conta’ ou ‘a quem é a nossa palavra’. Além disso, αὐτοῦ “sua” se refere a ὁ λόγος τοῦ θεοῦ “a palavra de Deus” (4,12), razão pela qual se poderia manter a tradução no feminino: “dela”, referindo-se à “palavra de Deus”. Das traduções em português, a TEB mantém o feminino: “a ela é que devemos prestar contas”. A importância dessas considerações se deve ao fato de que ὁ λόγος τοῦ θεοῦ pode ser uma referência ao próprio Deus, que

entra em processo comunicativo com o ser humano e que deste ser humano espera um retorno (Jo 12,48; Rm 14,12). Pelo que, prestar contas à palavra de Deus é o mesmo que prestar contas a Deus.

De que maneira, pois, pode-se pensar num predicativo psíquico nessa declaração? Há dois possíveis argumentos: 1. O autor usa o particípio perfeito passivo τετραχλισμένα (de τραχηλίζω “expor”, “descobrir”), ímpar em toda a literatura bíblica, para expressar que todas as coisas têm sido expostas diante da palavra de Deus, e dessa forma se encontram. Não é claro em 4,13 quem é o agente da passiva: se foi Deus quem expôs todas as coisas ou a própria criatura se expõe. Mas o cerne da questão parece ser a declaração implícita: Deus conhece tudo o que acontece; 2. Apesar de ἀφανής “oculto”, “escondido” em 4,13 ser a única ocorrência no Novo Testamento, o verbo ἀφανίζω ocorre mais vezes (Mt 6,16.19.20; At 13,41 e Tg 4,14), com o sentido básico de “desaparecer”, havendo também o substantivo ἀφανισμός (8,13) com o mesmo sentido. Estes termos indicam que não há nada “desaparecido” diante de Deus.

Portanto, para se entender que nada há desaparecido ou desconhecido para Deus, deve-se assumir que isso só é possível a quem sabe de todas as coisas. Afirmo o autor que todas as coisas estão nuas e patentes aos olhos de Deus e, conforme ratifica Champlin (2002, p. 520), “a onisciência de Deus é aqui salientada. Ele sabe tudo, e fará justo e severo julgamento no caso de todos os seres, incluindo o homem”. Aceitando-se que este seja um possível predicado psíquico para Deus, em que sentido se pode entender a sua onisciência? Aparentemente, a implicação da onisciência divina está estreitamente vinculada à expressão πάντα “todas as coisas”, que talvez se refira aos antecedentes “criaturas”, “pensamentos e intenções do coração” (4,12) e “desobediência” (4,11). Poder-se-ia pensar, então, que a declaração em 4,13 teria o sentido de dizer que ‘todas as coisas que as criaturas fazem ou intencionam fazer são do conhecimento de Deus’. Se assim for, está-se vinculando a onisciência de Deus a fatos e intenções e não a coisas que inexistem. Não se trata de uma minimização da onisciência divina. Ao contrário, parece que o autor a concebe exatamente dentro daquilo que é possível para Deus, sem contradizer a própria divindade. Uma contradição da onisciência divina seria afirmar que Deus conhece aquilo que não existe, e isso o autor de Hebreus nunca o faz em sua Epístola.

### 2.3.2.11 Deus é onipotente

Há uma seção anterior sobre “O Deus Que Tem Poder” (2.1.4), onde são expostos vários aspectos do poder divino. O presente tópico pretende discorrer sobre o tema, mais precisamente se o termo ‘onipotência’ pode ser atribuído a Deus como um predicativo divino concebido pelo autor de Hebreus.

Pelas diversas menções expostas sobre o poder de Deus no tópico 2.1.4, pode-se pensar que seria natural para o autor a afirmação ‘Deus é poderoso’, mediante tantos atos de poder por ele mesmo narrados. Contudo, o poder de Deus em Hebreus parece não ser posto de forma absoluta, pois há poder na natureza, como o poder destrutivo do fogo (11,34), mas principalmente, há poder evidenciado no autor e, como ele mesmo deseja, nos seus leitores. O autor exorta os seus leitores a que juntos mantenham a perseverança e a ousadia, e este manter-se deve ser realizado mediante atos decisórios: atentar mais diligentemente (2,2), prosseguir até a perfeição (6,1), entrar no santíssimo lugar (10,19) são alguns exemplos.

Visto que os seres humanos também têm poder decisório (decisão de ser mais diligente, decisão de prosseguir, decisão de entrar), não se pode pensar em Deus possuindo ‘todo’ o poder. Ainda que de forma bem reduzida, parte de todo o poder existente se encontra com a criação. Ademais, ao se falar do poder de Deus, não se pode imediatamente pensar em ‘qualquer coisa’ sendo possível para Deus, senão aquelas que são de acordo com a sua natureza coerente. Talvez seja por isso que o autor declare: ἀδύνατον ψεύσασθαι [τὸν] θεόν “é impossível que Deus minta” (6,18). É contra a natureza divina a falsidade. Um juramento falso vindo da parte de Deus o caracterizaria igualmente falso como divindade. Então, é natural para o autor que haja tal ausência de poder em Deus, assim como há impossibilidades para as criaturas (6,4; 10,4; 11,6).

Se por um lado o poder de Deus pode ser analisado pelas suas atividades ou pela ausência de atividade, por outro lado também pode ser visto a partir de sua receptividade. Destacou-se no tópico 2.2 a receptividade de Deus em relação a várias atitudes humanas, o que significa dizer que Deus não é a causa de tudo. Por exemplo, a ira de Deus se manifesta diante da incredulidade humana (3,11.19), e aqui há dois agentes distintos. Não pensa o autor de Hebreus que Deus é a “onicausa” dos eventos que se configuraram em incredulidade. Outro exemplo é visto na impossibilidade de renovação para arrependimento (6,4-6). Atos humanos, e não

divinos, propiciaram tal impedimento. Portanto, pode-se conceber o predicativo “onipotente” para Deus em Hebreus, mas sem que o termo indique contradição na natureza de Deus, tampouco indique que Deus é a causa única de todos os eventos. Deus onipotente em Hebreus seria a designação do Deus capaz de proporcionar eventos de natureza poderosa como, por exemplo, os descritos no capítulo onze da Epístola. Dizer que Deus não possui todo o poder, porque parte do poder está com a criação ou criatura, pode ser uma maneira análoga de caracterizar o divino.

### 2.3.3 Possíveis Declarações Literais Sobre Deus, Apresentando-O Mediante Predicados Formais

O sentido de ‘formal’ está sendo aqui usado basicamente no sentido de contrapor-se às designações metafóricas, para ratificar que um possível predicado formal não possui uma designação semântica material ou psíquica. Ratifica-se que nesse tipo de classificação que se está adotando, a ênfase está na conceituação de Deus mediante diferentes predicados e não no valor de um tipo de predicado sobre outro. As diferenças que os predicados materiais, psíquicos e formais guardam entre si são aspectos que se completam. Os predicados divinos classificados sob a forma de metáforas são tão importantes para a compreensão do conceito de Deus quanto os possíveis predicados formais, pois as metáforas não são meros antropatismos ou antropomorfismos, comumente considerados como sendo deficientes para se referirem a Deus. Portanto, ao se afirmar que predicados formais se contrapõem a predicados materiais e psíquicos está se tentando assumir que é possível fazer declarações sobre Deus sem que a linguagem faça uso de metáforas para designar o divino, mas conservando a mesma importância que foi dada às metáforas. Esses possíveis predicados formais são assim descritos:

#### 2.3.3.1 Deus é invisível

O texto base para este tópico é 11,27: τὸν γὰρ ἀόρατον ὡς ὁρῶν ἐκαρτέρησεν “antes, permaneceu firme como quem vê aquele que é invisível”, referindo-se à fé de Moisés. Observa-se que a partícula comparativa ὡς é usada com o particípio ὁρῶν e não com o objeto direto. Com o objeto seria ‘vendo aquele que é como invisível’. Attridge (1989, p. 342-343) acha que ὡς ὁρῶν é ambíguo e apresenta algumas implicações sobre este texto:

A frase com o particípio descrevendo a experiência de Moisés, ὡς ὁρῶν, é ambígua e pode ser também traduzida “como um que realmente via” ou “como se ele fosse um que via”. A primeira tradução reflete a tradição de Moisés como um visionário que falou com Deus “face a face”. Esta imagem de Moisés, bem representada no período Helenístico, era importante para Filo, embora isto seja qualificado e transformado num pietismo lógico por suas pressuposições filosóficas. A segunda tradução estaria frisando o adjetivo descrevendo o objeto da visão, “o um invisível” (τὸν ἄορατον). Moisés então, com os olhos da fé, teria metaforicamente “visto”, por toda a sua vida, aquele a quem ninguém pode ver fisicamente em qualquer circunstância. Nosso autor estava provavelmente familiarizado com as tradições de Moisés como um visionário, e se sua classificação deriva de uma fonte, as tradições podem ter sido mais explícitas. A ambigüidade da expressão aqui pode, portanto, ser deliberada, como fora reticente sobre a figura de Melquisedeque. Hebreus não está preocupado com extraordinárias experiências atribuídas a Moisés em e de si mesmas, mas com a sua fé. Portanto, as tradições de Moisés como um visionário têm provavelmente suportado uma transformação similar a que é exemplificada em Filo.

A posição de Attridge é importante no sentido de ser o contraste entre a posição que se está tentando assumir nesta seção. Ele não dá maiores explicações sobre as razões que o levaram a vincular a declaração de Hebreus com as tradições sobre o Moisés visionário. Simplesmente sugere que esta é uma possibilidade plausível, com a implicação de que o predicativo divino da invisibilidade deve ser considerado a partir da compreensão de Moisés e não de Deus. Na saída do Egito, Moisés declara que o Senhor é visto face a face (Nm 14,14), indicando a proximidade de Deus em relação ao povo. Todavia, embora o texto de 11,27 tenha como base o Antigo Testamento (cf. Ex 11 e 12), há uma tradição neotestamentária possível de ser conhecida pelo autor, que seria então a sua base. Em Rm 1,20 o termo ocorre para se referir aos atributos invisíveis de Deus que podem ser percebidos mediante as coisas criadas; em Cl 1,15, ao falar sobre Cristo, afirma o escritor que ele é “a imagem do Deus invisível” e que nele foram criadas todas as coisas visíveis e invisíveis (Cl 1,16); em 1Tm 1,17, a divindade é descrita como Rei dos séculos, imortal, invisível, único Deus e 1Tm 6,16 acrescenta-se que Deus é aquele “a quem nenhum dos homens tem visto nem pode ver”. Em 11,26 o autor afirma que Moisés teve a percepção de que as melhores riquezas não estavam no Egito, mas sim em Cristo. Por tal, alguns eruditos crêem que a designação ‘invisível’ deve se referir a Cristo e não a Deus. O argumento seria o de que Cristo não é invisível ao que tem fé.

Todavia, parece que a declaração que designa o invisível se coaduna com as demais referências no Novo Testamento sobre tal predicado divino, referindo-se a Deus. Se assim for, está-se diante de uma declaração diferente de uma analogia ou símbolo. Não há referenciais materiais invisíveis; tampouco se concebem analogias

da alma como sendo invisíveis. Esta declaração posiciona Deus numa categoria metafísica, que pode ser vista como uma declaração literal negativa atribuída a Deus. Deus estaria fora do alcance da percepção humana que se pode obter através da visão. O termo ‘negativa’ não é necessariamente depreciativo, mesmo quando se refere ao divino. Uma declaração literal negativa apenas nega um aspecto, que no presente caso é uma negação da visibilidade de Deus: Ele não pode ser visto.

Qualquer que seja o sentido da declaração sobre a invisibilidade de Deus, evidencia-se o paradoxo: como é possível ver o que não pode ser visto? A conclusão mais adequada seria a de inacessibilidade a Deus, pelo menos através da visão. No entanto, o paradoxo pode ser desfeito se, de fato, aceitar-se literalmente a declaração como sendo verdadeira, pois a expressão ‘Deus invisível’ sugere uma comparação com qualquer divindade visível. O relacionamento com o ‘Deus invisível’ teria que ser forçosamente diferente de uma divindade visível. Talvez os pressupostos teológicos do autor aceitem declarações como “Deus é Espírito, e é necessário que os que o adoram o adorem em espírito e em verdade” (Jo 4,24), bem como a encarnação do Filho (Jo 1,18) e sua missão entre os seres humanos (Jo 14,9). Conquanto não haja esse tipo de declaração em Hebreus, os destinatários são desafiados a crerem no Deus invisível mediante a fé. A própria definição de fé proclamada pelo autor traz consigo o elemento invisível (11,1) como parte integrante de sua realidade. Assim, ao invés de ser uma característica divina que pudesse fazer separação definitiva entre Deus e o ser humano, este ser humano é desafiado a se aproximar de Deus com fé, crendo que ele existe (11,6), ainda que não o veja.

### 2.3.3.2 Deus é imutável

Uma possível declaração indireta sobre o predicativo divino da imutabilidade se encontra em 6,17: ἐν ᾧ περισσότερον βουλόμενος ὁ θεὸς ἐπιδείξει τοῖς κληρονόμοις τῆς ἐπαγγελίας τὸ ἀμετάθετον τῆς βουλῆς αὐτοῦ ἐμεσίτευσεν ὄρκῳ “Por isso, Deus, quando quis mostrar mais firmemente aos herdeiros da promessa a imutabilidade do seu propósito, se interpôs com juramento”. A expressão chave é τὸ ἀμετάθετον τῆς βουλῆς αὐτοῦ “a imutabilidade do seu propósito”. Somente o autor de Hebreus usa ἀμετάθετος no Novo Testamento, que ocorre também em 6,18. As duas coisas imutáveis a que o autor se refere em 6,18 são ditas em 6,17, a saber, a promessa e o juramento de Deus, ou a natureza de Deus e seu juramento, que podem ser vistas como um só assunto: a promessa de Deus, posta sob a forma de juramento, não muda. Dizer que

a promessa de Deus não muda é referir-se a algum aspecto da pessoa de Deus que não muda.

A que promessa e juramento o autor se refere? À promessa que fora feita a Abrão, que em Hebreus é somente subentendida em 6,13 e o juramento é exposto em 6,14. Mas, conforme aqui se entende, promessa e juramento tratam do mesmo tema. O fato de Abrão receber de Deus a promessa de bênçãos e multiplicação, coaduna-se com a promessa geral de entrada no descanso de Deus. É esta promessa que é tida como imutável. Não há declarações generalizadas em Hebreus sobre a imutabilidade de Deus. Deus é imutável em alguns aspectos, dentre os quais o fato de fazer cumprir a sua promessa de entrada no seu descanso. Por exemplo, quando se falou dos atos comunicativos de Deus, assumiu-se ali que a perspectiva divina mudara ao longo da história, pois Deus estava a falar de uma nova maneira, mediante o Filho (1,1.2). Logo, no aspecto comunicativo, o autor apresenta Deus como mutável, sem que tal mutabilidade implique em deficiência ou fraqueza de Deus. Também, apresenta-nos o autor uma mudança de Deus quanto aos herdeiros da promessa. Visto que os primeiros herdeiros da promessa de entrada no descanso divino não puderam entrar por causa da incredulidade (3,19), Deus mesmo proporcionou um novo meio para que novos herdeiros desfrutassem do seu descanso: os que têm crido nas boas novas (4,1-3). A implicação, pois, é que o termo ἀμετάθετος ‘imutabilidade’ é usado em 6,17.18 de maneira não-genérica, referindo especificamente ao empenho da palavra de Deus na promessa posta sob forma de juramento. Sendo mais incisivo em sua convicção sobre essa imutabilidade divina, o autor afirma que nesse aspecto é impossível que Deus minta (6,18).<sup>18</sup> Não há aqui qualquer intenção do autor em dizer que Deus pode mentir em outras situações. O que ocorre é um vínculo indelével entre um aspecto imutável da pessoa de Deus e o seu caráter diante daquilo que ele mesmo disse. De modo que é possível que o autor confirme a mutabilidade de Deus em aspectos como a sua receptividade às ações humanas. Para que não haja uma contradição, é igualmente possível que o autor conceba a imutabilidade da vontade de Deus em alguns aspectos condizentes com a própria natureza divina, e não genérica ou absolutamente.

---

<sup>18</sup> Em Tt 1,2 ocorre o participio atributivo para Deus: ὁ ἀψευδὴς θεὸς “Deus, que não pode mentir”, numa referência à esperança da vida eterna.



## 2.4 DECLARAÇÕES SOBRE A TEMPORALIDADE DE DEUS

A expressão “temporalidade de Deus” está sendo usada nesta seção como se referindo ao relacionamento de Deus com o tempo. Mais especificamente, discute-se aqui como o autor de Hebreus concebe a presença de Deus no tempo e quais as possíveis implicações de suas concepções.

Visto que de início se lê uma afirmação sobre o Deus que falara no passado (πάλαι – 1,1) de muitas e várias maneiras, e que no presente (ἐπ’ ἐσχάτου τῶν ἡμερῶν τούτων – 1,2) resolvera comunicar-se mediante outro meio, a implicação temporal já se faz presente. Mesmo que não haja uma elaboração sistemática em Hebreus sobre o deslocamento e atuação de Deus no tempo, observa-se que o autor aparentemente assume que Deus se faz presente no tempo de forma dinâmica, numa contagem ou deslocamento de tempo que pode ser assimilado pelo ser humano. Não se trata do surgimento de outro Deus. O autor se interessa em mostrar que é o mesmo Deus do passado atuando no presente, mas num processo comunicativo que supera tudo quanto fora dito no passado. Entende o autor que a presença de Deus no tempo presente é uma presença mais significativa, pois um novo pacto está sendo estabelecido.

Para a explanação deste tópico, há quatro aspectos a se considerar:

### 2.4.1 O Uso de αἰών e αἰώνιος

Nos diversos casos gramaticais, αἰών “tempo”, “era”, “eternidade” ocorre em Hebreus em 1,2.8; 5,6; 6,5.20; 7,17.21.24.28; 9,26; 11,3; 13,8.21. Em três destas ocorrências, o sentido é “mundo” (1,2, 6,5 e 11,3). Por duas vezes ocorre a fórmula “pelos séculos dos séculos” (ARC), sendo que uma vez no singular (εἰς τὸν αἰῶνα τοῦ αἰῶνος – 1,8) e outra vez no plural (εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων – 13,21). Em seis ocasiões a fórmula aparece sob εἰς τὸν αἰῶνα “para sempre” (5,6; 6,20; 7,17.21.24.28), e uma vez sob εἰς τοὺς αἰῶνας “eternamente” (13,8). Por último, há a menção de ἐπὶ συντελείᾳ τῶν αἰώνων “ao se cumprirem os tempos” (9,26).

Observa-se que o uso de αἰών não estabelece diretamente uma ligação entre Deus e o tempo, senão em 13,8, numa declaração que se refere diretamente a Jesus. Entretanto, mesmo com a presença dessa menção a Jesus, pode-se pensar que o autor segue a concepção do Antigo Testamento, onde as expressões que apontam para o eterno não são concebidas em termos de uma eternidade abstrata.

Por exemplo, sobre 1Sm 2,30 e 3,13.14 Guhrt (1983, p. 560) argumenta que as concepções temporais “mostram com bastante clareza que o conteúdo das promessas eternas de Deus nunca é uma imutabilidade abstrata, mas, sim, um relacionamento mútuo com os seres humanos: enquanto fica intato é eterno, mas pode desfalecer-se”. Se o autor estiver assumindo esta tradição, as diversas ocorrências de αἰών em Hebreus apontam para a continuidade daquilo a que o αἰών está se referindo. Por exemplo, ao fazer a citação de Sl 45,6, ὁ θρόνος σου ὁ θεὸς εἰς τὸν αἰῶνα τοῦ αἰῶνος “o teu trono, ó Deus, é para todo o sempre” (1,8), poder-se-ia entender que a continuidade do trono divino está em ligação com a presença de criaturas adorando diante do trono. A não participação de criaturas tornaria a expressão sem sentido. Assim também as demais expressões, onde o ‘para sempre’ pode ser entendido em termos de duração que transcende a vida do indivíduo, mas que está contida na vida do Deus vivo. Sobre esta questão, Guthrie (1984, p. 560-561) salienta que

Até mesmo as grandes promessas, que são estabelecidas para sempre, não são simplesmente eterna e irrevogavelmente válidas. Permanecem vinculadas ao seu ponto de referência vivo no Deus vivo (1Rs 9, a eternidade do templo está vinculada à presença viva de Deus; 2 Sm 7, a eternidade da monarquia). A vida humana é limitada (Gn 6:3); não pode, portanto, ser a base da duração interminável. Mas porque vive (o Deus eterno é o Deus vivo, cf. a polêmica contra os ídolos mortos e inativos em Is 40 e 44), Sua ação e Sua salvação são eternas (Is 45:17), Sua aliança perdura (Is 55:3), e Sua vontade é incontestável (Êx 12:14 e segs.; 27:21).

Nas seis ocorrências de αἰώνιος “eterno”, “para sempre”, o seu emprego é adjetival, sendo que uma delas (9,14) estabelece uma ligação com Deus, na qualificação do Espírito (διὰ πνεύματος αἰωνίου “pelo Espírito eterno”). Em 5,9 qualifica a salvação (σωτηρίας αἰωνίου “da salvação eterna”); em 6,2 qualifica o juízo (κρίματος αἰωνίου “do juízo eterno”); em 9,12 qualifica a redenção (αἰωνίαν λύτρωσιν “eterna redenção”); em 9,15 qualifica a herança (τῆς αἰωνίου κληρονομίας “da eterna herança”) e em 13,20 qualifica a aliança (διαθήκης αἰωνίου “da eterna aliança”). αἰώνιος, à semelhança de αἰών, não concebe também uma qualificação abstrata. Aparentemente são qualificativos usados pelo autor para mostrar a continuidade e autoridade das ações, ora creditadas a Deus, ora creditadas a Jesus Cristo.

Portanto, no uso desses dois vocábulos em Hebreus, as duas ocorrências principais que associam o relacionamento direto do conceito de eternidade com o divino são as de 9,14 e 13,8, analisadas no capítulo que trata das declarações sobre a divindade de Cristo. Contudo, frisa-se aqui que o autor aparentemente não está usando esses termos de maneira abstrata, mas sim concreta, isto é, uma concepção

de tempo que inclui a participação dos seres humanos, sendo, portanto, uma concepção não-metafísica.

#### 2.4.2 O Uso de χρόνος e καιρός

Há três ocorrências de χρόνος (4,7; 5,12 e 11,32) e quatro ocorrências de καιρός (9,9.10; 11,11.15). Destas, há dois destaques:

##### 2.4.2.1 μετὰ τοσοῦτον χρόνον “muito tempo depois” (4,7)

A expressão se deve ao entendimento que o autor está dando às palavras de Davi no Salmo 95. Embora Josué tivesse conduzido alguns à terra de Canaã, o descanso prometido por Deus ainda estava sendo falado por Davi muito tempo depois de Josué. Em seu argumento o autor assume que a postura de Deus no tempo permanece coerente, visto que o verdadeiro descanso é o que está sendo anunciado na Epístola. Passado tanto tempo, Deus continua presente em seus propósitos de dar um descanso definitivo. Embora gerações tivessem passado, a presença de Deus neste período de tempo foi real, pois o autor está dando uma interpretação para o descanso prometido sob o pressuposto da presença divina. Nota-se, então, que o autor está levando em consideração um período de tempo, iniciando com a promessa de um descanso e terminando com o seu cumprimento. Assim, o relacionamento de Deus com este tempo a que o autor se refere é um relacionamento concreto.

2.4.2.2 ἦτις παραβολὴ εἰς τὸν καιρὸν τὸν ἐνεστηκότα “É isto uma parábola para a época presente” (9,9) e μέχρι καιροῦ διορθώσεως ἐπικείμενα “impostas até ao tempo oportuno de reforma” (9,10).

As duas declarações se referem às limitações do sacerdócio levítico, cujas práticas estavam sendo substituídas por outro sacerdócio, o de Jesus. Entende o autor, sob a direção do Espírito Santo (9,8) que as antigas práticas eram apenas uma parábola para aquilo que realmente deveria acontecer, e estava acontecendo, no sacerdócio eterno de Jesus Cristo. A inquirição aqui levantada é condizente ao fato de que o autor afirma que as antigas práticas foram impostas (ἐπικείμενα) até um tempo de reforma. Quem as impôs? Delitzsch (1871/1978, v. II, p. 74) entende que ἐπικείμενα expressa a noção de peso e aflição. Attridge (1989), Moffatt (1924/1979), Bruce (1967) apontam diretamente a lei do Antigo Testamento como sendo aquela

que impôs tais práticas. Entretanto, conforme Attridge (1989, p. 243) salienta, a ênfase nesta declaração é que está ocorrendo “a correção da Lei”.

Qual é, pois, o relacionamento de Deus com tais questões? Em princípio, o autor concebe a lei como sendo produto humano. Ela nada aperfeiçou (7,19). Pelo contrário, constituiu sacerdotes com fraquezas (7,28). A citação de Jr 31 aponta para um outro tipo de lei que entrará em vigor (8,10; 10,15), dando por conseqüência que a lei de Moisés continha apenas a sombra dos bens futuros (10,1). É possível que ‘a palavra’ em 2,2 signifique a lei, mas ali também há uma designação diferente quanto à origem, pois o autor se refere à ὁ δι’ ἀγγέλων λαληθεὶς λόγος “palavra falada por meio de anjos”, postos como intermediários ou instrumentos do pronunciamento. Talvez o autor estivesse seguindo a tradição da intermediação angelical na ordenação da lei (At 7,38-53; Gl 3,19). Todavia, ainda que não expresse claramente a convicção de que Deus mesmo deu uma lei que precisou de correção, pode-se pensar que o autor a está assumindo implicitamente: no decorrer do tempo, tendo a lei que Deus dera a Moisés falhado em seus propósitos, Deus mesmo proporcionou um tempo de reforma da lei em Cristo. Não se trata tão somente de um tempo na perspectiva humana, mas um tempo onde Deus age em prol do ser humano. Neste sentido, tanto χρόνος como καιρός são vinculados a Deus de forma concreta, ou seja, o tempo é parte da realidade divina.<sup>19</sup>

#### 2.4.3 O Uso de σήμερον “hoje”

Há sete ocorrências de σήμερον “hoje” em Hebreus: 1,5; 3,7.13.15; 4,7; 5,5 e 13,8. Duas se referem à citação de Sl 2,7 (1,5 e 5,5). Quatro, ao Salmo 95 (3,7.13.15 e 4,7). Uma vez é condizente à natureza de Jesus Cristo (13,8). Quanto às ocorrências que aludem ao Salmo 95, o autor aponta para urgência de uma decisão de seus leitores em favor do novo pacto firmado em Jesus Cristo. Ele apela para o não endurecimento dos corações, como acontecera no passado.

Aceitando-se a aplicação que o autor faz do Salmo 2, creditando as palavras do salmista como se referindo a Jesus, em que sentido se deve entender a declaração temporal ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε “eu hoje te gerei” (1,5 e 5,5)? Historicamente ela tem sido vinculada ao dia da entronização do rei de Judá, mas o autor a aplica

<sup>19</sup> Evita-se aqui propositalmente a falácia de χρόνος implicar num tempo humano, cronológico, e καιρός implicar num tempo divino. O uso de χρόνος no Novo Testamento pode se referir aos homens ou a Deus (Rm 16,25; 1Ts 5,1; 2Tm 1,9), o mesmo ocorrendo com καιρός (Mt 14,1; Mc 10,30; At 1,7).

na encarnação do Filho e no seu conseqüente sacerdócio. Tradicionalmente se tem entendido a citação como sendo plenamente cumprida em Jesus Cristo. Então, o *σήμερον* deve se referir ao próprio tempo do autor, em concomitância com o próprio tempo de Deus. Jesus fora gerado por Deus num tempo adequado para Deus, mas perfeitamente compreensível para o autor. O tempo de Deus não lhe é estranho, mas compreensível e desfrutável, visto que a ênfase da Epístola é para que os leitores não deixem passar esse “hoje” espiritual, mas também temporal. Para o autor, o “hoje”, tanto o que expressa a geração do Filho (“eu hoje te gerei”) como o que expressa a urgência de obediência a Deus (*Σήμερον ἔάν τῆς φωνῆς αὐτοῦ ἀκούσητε* “Hoje, se ouvirdes a sua voz” – 3,7.15; 4,7), deve ser plenamente considerado pelos leitores como o tempo de compromisso e fé no sumo sacerdote Jesus Cristo.

#### 2.4.4 Outras Expressões que Denotam o Sentido de Tempo

Além dos vocábulos específicos que denotam tempo, o autor constrói expressões que aparentemente pressupõem um relacionamento direto de Deus com o tempo. São elas:

##### 2.4.4.1 *πάλαι* “outrora”, “antigamente” (1,1) e *ἐπ’ ἔσχάτου τῶν ἡμερῶν τούτων* “nestes últimos dias” (1,2)

As duas cláusulas apontam diretamente para uma espécie de deslocamento temporal de Deus, mesmo que o centro da questão nesta seção seja a apresentação da nova instrumentalidade da fala divina, a saber, o Filho (1,2). Todavia, o autor assume que está ocorrendo uma mudança da postura divina em seus atos comunicativos, e dentro dessa mudança o fator temporal se faz presente. Não se vê nessas declarações iniciais do autor qualquer tentativa de qualificar Deus como estando fora do tempo. Pelo contrário, o autor faz uma associação temporal direta de Deus com os pais e profetas do passado, como também o faz com a sua própria comunidade. Então, a idéia abstrata de uma eternidade atemporal divina não pode estar presente como dedução de tais afirmações do autor. Para ele, Deus é concebido num tempo entendido por ele e por sua comunidade, mesmo que a presença de Deus compreenda um período de tempo longo, como o tempo que se passou desde os profetas até os dias do Filho.

Indiretamente, o autor reforça a idéia do Deus que permanece para sempre, e a sua permanência pode ser comprovada na própria história do povo judeu, na

linguagem do autor qualificado com expressões como “pais”, “a nós”. Pode-se também pensar que o autor segue a tradição sobre a concepção da presença de Deus na história dos judeus, conforme atestam outros textos neotestamentários (Lc 1,55; At 3,13.35).

#### 2.4.4.2 τεσσαράκοντα ἔτη “quarenta anos” (3,10.17) e γενεά “geração” (3,10)

É possível entender a indicação temporal τεσσαράκοντα ἔτη “quarenta anos” em 3,10 como se referindo ao período de tempo em que os pais tentaram e viram as obras de Deus ou como se referindo à indignação de Deus por tal tempo contra aquela geração. Por causa de 3,17, assume-se aqui que a expressão se refere ao tempo da indignação divina, conforme o autor evidencia, citando o Salmo 95.

Deste modo, em que sentido se poderia entender uma indignação divina dentro de um determinado período cronológico? Westcott (1902/1950, p. 81) tende a considerar a expressão de forma simbólica, destacando que este período possui “uma significativa coincidência com o intervalo entre a Paixão e o tempo em que a Epístola era escrita”. Bruce (1967, p. 62) e Delitzsch (1871/1978, v. II, p. 171) também fazem sugestões simbólicas para esses quarenta anos. Porém, segue-se o pensamento de Attridge (1989, p. 115), que argumenta sobre a “não há indicação que ele ligue algum significado tipológico para a figura de quarenta anos como indicativo do período entre a exaltação de Cristo e a parousia”. Moffatt (1924/1979, p. 45) acrescenta que o autor dificilmente teria “uma idéia de associar este termo com o período entre a crucificação e 70 A.D.”.

Aceitando-se estas últimas posições, verifica-se que há pouca base textual para se afirmar que o pensamento do autor sobre a expressão temporal “quarenta anos” seja simbólica. Para ele, houve um fato histórico que provocou a ira de Deus dentro de um período. Este período foi real, tanto para Deus como para o povo, conforme o argumento de que uma geração foi punida por sua incredulidade (3,19) e outra seguiu com Josué para Canaã. O Deus que anunciara as boas novas no deserto era o mesmo Deus a quem o autor estava a se referir sobre a promessa de descanso aos que crêem (4,1-3). Assim, é provável que a referência temporal “quarenta anos” atribuída à ira divina seja tão somente uma alusão ao caráter de Deus no tempo, que deveria ser observado pelos leitores da mesma forma como fora preciso no passado. Seria possível se suprir uma declaração do autor, que assim como

Deus se irara contra aquela geração, semelhantemente a presente geração receberia a ira de Deus se repetisse a desobediência (4,11).

2.4.4.3 καὶ κατέπαυσεν ὁ θεὸς ἐν τῇ ἡμέρᾳ τῇ ἑβδόμῃ ἀπὸ πάντων τῶν ἔργων αὐτοῦ “e descansou Deus, no sétimo dia, de todas as obras que fizera” (4,4) e ὡσπερ ἀπὸ τῶν ἰδίων ὁ θεός “como Deus das suas” (4,10)

O vínculo temporal com tais expressões se deve ao fato de que muitos intérpretes antigos, interpretando o texto de Gn 2,2, conceituaram a história como tendo 6.000 anos. Nestes seis milênios a criação seria aperfeiçoada por Deus, após o que seguir-se-ia um período de 1.000 anos de descanso (EPISTOLA DE BARNABÉ, 15). Entretanto, a inquirição que se faz a tais expressões se refere a que tipo de relacionamento o autor e seus leitores teriam com esta questão temporal citada. O autor declara, de forma hortativa, que ele e seus leitores precisam entrar com diligência no descanso prometido por Deus (4,11). Pode-se pensar que o autor está associando o descanso divino com o próprio descanso prometido ao povo. Neste sentido, admitindo-se que num determinado tempo Deus descansou de suas obras, esta concepção também não pode ser entendida de forma abstrata, mas concreta, pois o povo também está sendo convidado a desfrutar desse tempo divino de descanso. Salienta Guthrie (1984, p. 109) que

o povo de Deus compartilha do Seu descanso. O que Ele faz, Seu povo faz. Ao identificar-se com Ele, entra nas suas experiências. Não há dúvida alguma que o escritor está subentendendo que o repouso sabático que o crente já tem é tanto uma realidade quanto o descanso de Deus. Não é uma experiência remota, e sim, uma experiência que pode ser imediatamente realizada.

Desde modo, admitindo-se que de certa maneira o autor está convidando os seus leitores a desfrutarem deste tempo divino de descanso, pode-se admitir que, para o autor, o tempo de Deus interage com o tempo dos que crêem em Cristo (4,9-11). A afirmação seria a mesma ao dizer-se que o próprio Deus interage no tempo com o ser humano.

2.4.4.4 ἐπιλαθέσθαι “para ficar esquecido” (6,10)

A afirmação do autor sobre esse não esquecimento é condizente ao caráter de Deus: οὐ γὰρ ἄδικος ὁ θεός “porque Deus não é injusto”. Todavia, a atenção aqui é para o aspecto temporal contido em ἐπιλανθάνομαι “esquecer”. O caráter de Deus é revelado no tempo pelo seu não esquecimento das ações humanas em prol de sua

causa. Deve-se notar que o autor usa o mesmo termo por duas outras vezes, a fim de que seus leitores não esquecessem da hospitalidade (13,2) nem da prática do bem e do compartilhamento (13,16), práticas essas que são do agrado de Deus. Assim, para o autor, as ações humanas se equiparam à própria ação divina. Assim como Deus não se esquece de, no tempo devido, exercer a sua justiça, semelhantemente os santos não devem se esquecer de praticar a mesma justiça que, através do tempo, eles têm visto em Deus.

Considerando-se esta questão como uma declaração positiva, isto é, Deus lembra, deve-se pensar no aspecto contingente de Deus, que através do tempo está levando em consideração as ações dos santos em favor do seu nome e em favor dos demais santos. Para o autor, esta lembrança de Deus é estreitamente vinculada aos atos humanos. Ainda que o tempo de uma geração seja reduzido, esta geração tem a obrigação de ir ἄχρι τέλους “até o fim” (6,11) em seu zelo nos negócios de Deus. Mesmo reduzido, este tempo humano é fator primordial do tempo de Deus, pois diz-no o autor que é exatamente desse tempo que Deus lembra. Ele é, de certa maneira, atingido pelo tempo humano. Assim, pode-se aceitar que a realidade do tempo humano é também realidade para Deus, o que pode evidenciar a sua contingência. Para o autor, Deus é influenciado pelas ações humanas praticadas dentro de um tempo. Ele responde a essas ações dentro de um tempo seu, mas que é compreendido pelo autor e pelos seus leitores.

2.4.4.5 πιστεῦσαι γὰρ δεῖ τὸν προσερχόμενον τῷ θεῷ ὅτι ἔστιν “porquanto é necessário que aquele que se aproxima de Deus creia que ele existe” (11,6)

A declaração de 11,6 termina com καὶ τοῖς ἐκζητοῦσιν αὐτὸν μισθαποδότης γίνεται “e que se torna galardoador dos que o buscam”. O interesse neste tópico é para a designação ἔστιν “ele existe”. Esta afirmação está inserida em declarações sobre o exercício da fé, e é comumente aceita, como afirma Delitzsch (1871/1978, v. II, p. 230), como uma declaração sobre “um ser vivo invisível com quem nós podemos manter comunicação”.

A presente seção se interessa em saber em que sentido se pode afirmar que Deus existe e se há alguma noção temporal nesta declaração. Textualmente a declaração está vinculada ao tema da ‘aproximação’. Este tema é repetido em 4,16, 7,25, 10,1.22 e 12,18. Em 11,6 o fator fé é requisito básico àquele que se aproxima de Deus. Para a comprovação da existência de Deus o autor destaca tão somente que



é necessário crer que Deus existe. Para ele, Deus será encontrado a qualquer tempo quando o elemento fé estiver presente. Contudo, permanece ainda a questão: Deus existe em qualquer tempo? Parece que não há qualquer preocupação do autor em provar a existência de Deus. E nesta declaração sobre Deus, ὅτι ἔστιν “que ele existe”, o fator temporal não é a preocupação central do autor. A referência está mais ligada ao fator conseqüente da fé demonstrada por Enoque, que pela fé agradou a Deus e por ele foi trasladado. Semelhantemente, Moisés, que pela fé deixou o Egito sem temer o rei, ficando firme τὸν γὰρ ἀόρατον ὡς ὁρῶν “como quem vê aquele que é invisível” (11,27). Portanto, pode-se pensar que o fator temporal é secundário na declaração ὅτι ἔστιν. O fator secundário é a realidade assumida pelo autor que Deus se faz presente a qualquer tempo. A ênfase principal é que ‘aquele que existe’, ‘aquele que é invisível’, torna-se conhecido aos que têm fé.

No presente estágio das considerações sobre Deus, Dawkins (2007, p. 56) estabelece duas possibilidades para a hipótese da existência de Deus. A primeira, é que “existe uma inteligência sobre-humana e sobrenatural que projetou e criou deliberadamente o universo e tudo o que há nele, incluindo nós”, e a segunda, em antítese, é que “qualquer inteligência criativa, de complexidade suficiente para projetar qualquer coisa, só existe como produto final de um processo extenso de evolução gradativa”. Dawkins se define pela segunda. O autor de Hebreus, ao afirmar ὅτι ἔστιν, posiciona-se entre aqueles que concebem atos deliberativos de Deus na criação e, particularmente, entre os que crêem que ele existe.

### 3 DECLARAÇÕES SOBRE A DIVINDADE DE JESUS

Os limites para a argumentação neste Capítulo abordam algumas declarações sobre o Cristo pré-encarnado ou sobre o Cristo exaltado, bem como sobre o ministério terreno de Jesus Cristo que o caracterizam com atributos e situações que são vistas em Deus em Hebreus. É como se tais atributos se sobrepusessem ou apresentassem-se com interseções. Ao creditar ao Filho atributos que são do Pai, o autor parece assumir que Jesus possui a mesma natureza de Deus. Friedman (1997) constrói toda a sua argumentação veterotestamentária sob a perspectiva do Deus que se afasta, que desaparece na história. Miles (1997, p. 450) concluíra que o Deus veterotestamentário “é onipresente, sim, mas a sua onipresença é apenas outro nome para a sua solidão” ou para o seu isolamento. Essa metáfora de Miles aplicada a Hebreus sugere que, em Hebreus, o Deus veterotestamentário está presente, e agora possui uma nova teofania: o Filho, Jesus Cristo.

Na argumentação que se segue, as diversas menções à divindade de Cristo parecem sugerir que a concepção do autor sobre este assunto não é a de apresentar um novo Deus à sua comunidade, mas a de se referir ao único Deus. Ao incluir a pessoa de Jesus como sendo Deus, não parece que o autor está abandonando as suas convicções monoteístas. Ele parece crer que não há qualquer problema de ordem teológica em apresentar aquele que foi gerado Filho como sendo o próprio Deus. Ratifica-se, pois, que os limites do presente Capítulo procuram destacar as designações a Cristo que são vistas primeiramente na pessoa de Deus. O que se tem, então, é uma prova indireta da divindade de Cristo, pois se busca compreender o pensamento do autor e não uma averiguação direta do assunto.

Ressalta-se que a atividade sacerdotal terrena de Jesus está fora do âmbito desta pesquisa, bem como a cristologia de um modo geral.

A necessidade de se considerar o presente Capítulo pode ser justificada mediante algumas declarações do autor que ora se referem a Deus, ora a Jesus, e outras que se referem exclusivamente a Jesus antes do evento de seu nascimento. Portanto, além das declarações creditadas a Jesus em textos veterotestamentários (cf. 2.1.3), seus atributos, em interseção com atributos de Deus o colocam textualmente num patamar divino, com implicação natural de que a comunidade de Hebreus assim também considerava Jesus.

A fim de unificar a linguagem, os tópicos são apresentados pelo nome comum, Jesus, usado sem restrição pelo autor, para a designação do Filho de Deus. As diversas ocorrências podem ser assim analisadas:

### 3.1 JESUS É CRIADOR

Viu-se no tópico 2.12 que o autor concebe a pessoa de Deus como agente da criação. De igual modo, em algumas expressões ele apresenta Jesus como sendo co-agente da criação. As principais declarações neste sentido são: δι’ οὗ καὶ ἐποίησεν τοὺς αἰῶνας “pelo qual também fez o universo” (1,2); Σὺ κατ’ ἀρχάς, κύριε, τὴν γῆν ἐθεμελίωσας, καὶ ἔργα τῶν χειρῶν σου εἰσιν οἱ οὐρανοί “No princípio, Senhor, lançaste os fundamentos da terra, e os céus são obra das tuas mãos” (1,10).

δι’ οὗ “por quem” ocorre em 1,2 se referindo a Jesus e em 2,10 se referindo a Deus, e ambas declarações se referem à criação (τοὺς αἰῶνας e τὰ πάντα, respectivamente). Esse é um exemplo textual daquilo que pode ser chamado de justaposição funcional: tem-se o mesmo conceito funcional em perspectivas distintas. O que se poderia sugerir é que o autor estaria implicitamente considerando a possibilidade dos cristãos terem em Jesus um novo Deus, distinto do Deus veterotestamentário. Uma das implicações de tal possibilidade seria a aceitação por parte do autor da perda do conceito veterotestamentário do Deus único. Parece-nos mais adequado considerarmos essas justaposições funcionais como a proto-doutrina a respeito da divindade de Cristo. À pergunta retórica ‘quem é Jesus?’, Hebreus começa a justapor as funções do Filho. O Filho não apenas possui uma dimensão terrena. Há uma dimensão do Filho além da missão salvífico-sacerdotal que começa a emergir nas justaposições funcionais, onde Jesus realiza atos concomitantes aos de Deus Pai.

Verifica-se que a declaração em 1,10, que é introduzida em 1,8 com πρὸς δὲ τὸν υἱόν “mas acerca do Filho”, é uma citação de Sl 102,25 (LXX), que por sua vez não absorve nenhuma alusão ao Filho. Mas, conforme ratifica Champlin (2002, p. 485)

esse Salmo 102 era considerado messiânico, antes mesmo da era cristã, sendo usado por intérpretes judeus que queriam encontrar algum texto de prova acerca de temas relacionados à escatologia messiânica. Portanto, nem este autor e nem os cristãos primitivos foram os primeiros a reconhecer a importância profética desse salmo.

Há controvérsias sobre a messianidade do Salmo. Attridge (1989, p. 60) acha improvável ver realmente uma referência messiânica no Salmo, mas aceita sem

reservas a designação de Cristo como sendo o criador. Para Guthrie (1984, p. 61), “os cristãos estavam convictos de que a mesma Pessoa que vivera entre os homens foi Aquele que criara os homens”. Embora as justaposições funcionais entre Jesus e Deus Pai não revelem necessariamente uma convicção do autor ou dos destinatários – revelam mais uma consequência natural no processo de argumentação – percebe-se que em suas primeiras referências ao Filho, é motivo de preocupação do autor estabelecer a presença de Jesus no processo da criação do universo. Uma das implicações possíveis é a ratificação de que Jesus não fora criado, mas que participou para ele mesmo como agente da criação.

### 3.2 JESUS É OBJETO DA ADORAÇÃO

Há duas ocorrências de προσκυνέω “prostar-se e adorar”, “reverenciar” em Hebreus: 1,6 e 11,21. Em 1,6 trata-se de uma citação aproximada de Dt 32,43 (LXX) e Sl 97,7 e em 11,21 é uma declaração sobre a adoração que Jacó prestou a Deus por ocasião da bênção aos filhos de José.

Há quatro grupos ligados direta ou indiretamente à adoração no Novo Testamento: 1. Deus, o Pai, o Senhor (cf. Mt 4,10; Jo 4,24; At 8,27); 2. Jesus, o Senhor, o Cordeiro (cf. Mt 2,2.8; Mc 5,6; Lc 24,52; Ap 5,14); 3. O diabo, ídolos, demônios, a besta (cf. Lc 4,7; At 7,43; Ap 9,20; Ap 13,4); 4. Pessoas, os anjos (At 10,25; Ap 19,10; Ap 22,8.9). Para este último grupo há sempre uma palavra de advertência contra a prática. Em relação ao terceiro grupo, há palavras de advertência punitiva. Mas quanto aos dois primeiros grupos, que comportam a pessoa de Deus e de Jesus, há a explícita e adequada manifestação da adoração.

Deste modo, é possível que o autor de Hebreus esteja inserido na tradição sobre o Cristo que é adorado. Mas a sua aplicação da lei e do Salmo é ímpar, pois é bem provável o autor tivesse conhecimento da lei em outros pontos, que requeria adoração e temor somente a Deus (cf. Ex 20,3; Dt 6,13; Dt 10,20). Em Dt 32,43 (LXX), no texto conhecido como “o cântico de Moisés”, a declaração sobre a adoração se refere ao Senhor de Israel que vingará o seu povo e em Hebreus, citando esse texto da lei em 1,6, o autor a credita ao Filho, o primogênito. De igual forma, o salmista está a se referir em Sl 97,7 sobre a soberania do Senhor, mas o autor de Hebreus à soberania do Filho. Portanto, parece improvável que o autor esteja fazendo tais atribuições ao Filho de forma impensada ou sem critérios. O provável é que ele esteja concebendo a adoração ao Filho como já presente na comunidade, pois

em sua exposição ele enaltece o Filho como aquele que possui predicativos que são comuns a Deus.

### 3.3 JESUS É ETERNO

Em Hebreus, assim como há declarações sobre a eternidade de Deus, de igual modo há declarações sobre a eternidade do Filho. Em 2.4.1, na análise de *αἰών* e *αἰώνιος*, apresentou-se as diversas implicações dessas expressões de cunho temporal. Aquelas implicações estão sendo assumidas aqui, pois aparentemente o autor concebe a pessoa de Jesus como também possuidora dessa condição eternal, que pode ser uma maneira de evidenciar a divindade do Filho.

Ao atribuir a Jesus as palavras de Sl 40,6-8, assume o autor que Jesus já está em atividade muito antes de sua encarnação (10,5-7). A primeira declaração sobre essa eternidade atribuída a Jesus se encontra em 1,8, na citação de Sl 45,6.7, onde o autor credita as palavras sobre a eternidade do trono de Deus como se referindo ao Filho (*Ὁ θρόνος σου, ὁ θεός, εἰς τὸν αἰῶνα τοῦ αἰῶνος* “o teu trono, ó Deus, é para todo o sempre”). O contexto do Salmo aponta essa entronização para o rei de Israel, ali chamado de *מִיְהוָה* “Elohim”. Mas, em Hebreus, o autor aponta para o Filho essa entronização, que se trata de uma entronização celestial e não terrena, sob duas fortes ênfases: o Filho tem um trono e assume-se aqui que *ὁ θεός* é um vocativo ao Filho creditado. Conquanto *ὁ θεός* possa ser usado em diferentes situações (Jo 10,34.35), o autor vincula a designação ao Filho. Mas deve-se notar que o aspecto da divindade é secundário no texto. A essência é a declaração de eternidade do trono. Essa eternidade não seria possível ao rei de Israel, mas é possível ao Filho. Desta forma, tanto Deus como o Filho são eternos, conforme as implicações de *αἰώνιος* no tópico 2.4.1.

Não apenas o trono do Filho, invocado como Deus, subsiste pelos séculos dos séculos. O autor também cita Sl 102,25-27 em 1,10-12. Viu-se que 1,10 aponta para a condição do Filho como criador. 1,11 faz declaração sobre a eternidade do Filho no uso da expressão *σὺ δὲ διαμένεις* “tu, porém, permaneces”. Guthrie (1984, p. 73) vê nessa declaração uma possível alusão à imutabilidade do Filho. É possível que *διαμένω* seja melhor compreendido em termos temporais, em contraste com *καὶ πάντες ὡς ἱμάτιον παλαιωθήσονται* “todos eles envelhecerão qual veste”. Mas esse aspecto temporal pode ser associado ao aspecto da estabilidade inabalável de Je-

sus. Neste mesmo Salmo, a citação termina com a declaração sobre a permanência constante e eterna de Jesus: *σὺ δὲ ὁ αὐτὸς εἶ καὶ τὰ ἔτη σου οὐκ ἐκλείψουσιν* “tu, porém, és o mesmo, e os teus anos jamais terão fim” (1,12).

De fato, pode-se pensar que essa concepção sobre a eternidade do Filho é uma das preocupações mais fortes do autor. Porque é eterno, as obras de Jesus são igualmente eternas (5,9; 9,12.15), dentre as quais pode-se também incluir a *διαθήκης αἰωνίου* “aliança eterna” (13,20). O Filho é constituído sacerdote para sempre (*εἰς τὸν αἰῶνα*) segundo a ordem de Melquisedeque (5,6; 6,20; 7,17.21.24); é também sacerdote para sempre (*εἰς τὸν αἰῶνα*) aperfeiçoado (7,28). Porém, é possível que as duas declarações que mais evidenciam a eternidade de Jesus, excluindo-se as citações do Antigo Testamento, sejam as de 9,14 e 13,8. Em 9,14 o autor afirma: *πόσω μᾶλλον τὸ αἷμα τοῦ χριστοῦ, ὃς διὰ πνεύματος αἰωνίου ἑαυτὸν προσήνεγκεν ἄμωμον τῷ θεῷ* “muito mais o sangue de Cristo, que, pelo Espírito eterno, a si mesmo se ofereceu sem mácula a Deus”. Destaca-se aqui que *διὰ πνεύματος αἰωνίου* “pelo Espírito eterno” é desprovido de artigo e, conforme salienta Guthrie (1984, p. 177-178) “deve primariamente referir-se ao espírito de Jesus em comparação com a Sua carne”, sem que se desconsidere a possibilidade de ser uma referência ao Espírito Santo. Mesmo que gramaticalmente haja indefinição sobre a quem *διὰ πνεύματος αἰωνίου* se refere, alguns estudiosos o ligam ao espírito eterno de Jesus. Neste caso, o sacrifício de Cristo transcende a dimensão temporária do sacrifício levítico, podendo-se ver o contraste entre carne (9,13) e espírito. Bruce (*apud* LIGHTFOOT, 1981, p. 208) afirma que “o ato realizado por Jesus ao oferecer-se a Si mesmo pode, como evento histórico, tornar-se antiquado com o passar dos séculos; mas o espírito em que foi realizado esse ato jamais se tornará uma coisa do passado”.

De igual modo, em 13,8 há uma ratificação da condição de Jesus: *Ἰησοῦς Χριστὸς ἔχθες καὶ σήμερον ὁ αὐτὸς καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας* “Jesus Cristo, ontem e hoje, é o mesmo e o será para sempre”. A fórmula *ἐχθες καὶ σήμερον* “ontem e hoje” ocorre no Antigo Testamento (cf. Ex 5,14; 2Sm 15,20; 1Mac 9,44) com a idéia geral de continuidade. A idéia “eternamente” se encontra no Novo Testamento (cf. Mt 6,13; Lc 1,33; Rm 1,25, 9,5, 11,36, 16,27; 2Co 11,31; Fl 4,20; Jd 25; Hb 13,21) como expressão comum para a designação divina. Attridge (1989, p. 392-393) afirma que “a combinação dessas expressões adverbiais numa fórmula tripartite é paralela a expressões para a completude do tempo encontradas em várias tradições religiosas da antigui-

dade”, mas acrescenta que em Hebreus, dentro da perspectiva de imitação posta em 13,7,

a ênfase é claramente sobre a eterna “semelhança” de Cristo. Porque Jesus Cristo é uma parte integral do eterno domínio divino que está inalterado, ele é agora, para os destinatários cristãos, o firme fundamento para as suas vidas e doutrinas comunitárias.

Sendo assim, a declaração que expressa a eternidade e permanência de Jesus é, à semelhança do que se concebe sobre Deus, uma concepção de eternidade, com necessárias implicações concretas na vida da comunidade de fé.

### 3.4 JESUS É SANTIFICADOR

Em 2,11 o autor declara uma atividade de Jesus em termos atributivos, concebendo-o como o santificador (ὁ ἁγιάζων). As diversas implicações desse atributo de Jesus começam com uma constatação: Deus é quem é chamado de santo. Dentro dos possíveis predicados psíquicos referentes a Deus, destacou-se a sua santidade (tópico 2.3.2.9). E uma das afirmações ali sugeridas se refere ao fato de que a santificação é requisito indispensável ao que se aproxima de Deus, suprimindo-se na declaração em 12,14 “porque ele é santo”. Visto que se assume que a expressão “santo” é um possível predicado psíquico para Deus, ὁ ἁγιάζων deveria igualmente se referir a Deus. Contudo, o autor designa Jesus como sendo aquele que santifica. Neste sentido há várias declarações sobre a atividade santificadora de Cristo. O verbo é subentendido em 9,14 para uma referência ao sangue de Cristo. Em 10,10 Deus é o agente de ἡγιασμένοι ἐσμεν “temos sido santificados” e em 10,14 é possível que o agente de τοὺς ἁγιαζομένους “os que são santificados” seja o sangue sacrificial de Cristo, chamado de “o sangue do pacto” (10,29; 13,12). Em outras referências neotestamentárias, Deus aparece como o agente explícito da santificação (Jo 10,36 e 17,17; 1Ts 5,23). Em Rm 15,16 quem santifica é o Espírito Santo; de acordo com 1Co 7,14, marido e mulher se santificam; e, por fim, a palavra de Deus e oração também são meios para a santificação (1Tm 4,5).

Visto que não apenas Deus ou o Espírito Santo são capazes de promover a santificação, em que sentido se poderia afirmar que ὁ ἁγιάζων seria uma possível base para se defender a divindade de Cristo? Primeiro, é possível que tal atributo de Cristo o designe como sendo divino, pois em nenhuma outra referência a agentes da santificação tal santificação se dá em caráter definitivo ou absoluto. Especificamente em Hebreus, o fato de Jesus ser ὁ ἁγιάζων o vincula não à oração, ou à palavra de

Deus, ou a marido e mulher, mas ao próprio Deus e ao Espírito Santo. Segundo, a santificação que Cristo proporciona é explicada em Hebreus como sendo de caráter permanente (εἰς τὸ διηνεκές – 10,14). A expressão também é usada em 7,3 e 10,12 com o mesmo sentido de perpetuidade. Assume-se, pois, que essa caracterização só pode ser possível pela designação da divindade de Cristo, que se opõe à transitoriedade do sacerdócio levítico. Este buscava a santificação mediante inúmeros processos de separações, e aquele num processo único e para sempre (10,10).

### 3.5 JESUS É FIEL

Viu-se que dentre as possíveis declarações psíquicas a respeito de Deus se encontra a afirmação de que ele é πιστός “fiel” (tópico 2.3.2.8). Em Hebreus essa qualificação do divino também se refere a Jesus. Em 2,17 o autor afirma que Jesus se tornou um sumo sacerdote ἐλεήμων “misericordioso” e πιστός “fiel”. Em 3,2 ele é também designado por πιστός. Moisés também é assim designado (3,2.5) e há declarações no Novo Testamento sobre servos fiéis (Mt 25,21; At 10,45; Cl 1,2). Contudo, em Hebreus o autor estabelece diferença na fidelidade que Cristo demonstra. Enquanto Moisés (e por assim dizer, todos os demais) foi fiel como servo, Jesus o foi como Filho. É neste sentido que se está dando destaque neste tópico: que a fidelidade do Filho não se equipara a qualquer outra fidelidade, senão a do próprio Deus. A fidelidade do Filho o torna como que Senhor da casa (3,6) e, ainda que essa fidelidade se processe no âmbito terreno, a diferença com que ela é exercida por Cristo, qualifica-o da mesma forma que Deus é qualificado: Cristo é fiel.

### 3.6 JESUS É SENHOR

A declaração sobre Jesus como criador em 1,10 é precedida do vocativo κύριε “Senhor”, constante da citação de Sl 101,26 (LXX). Parece haver um equívoco em Champlin (2002, p. 485), que ao referir-se a κύριος afirma que “esta palavra é adicionada pelo autor sagrado à citação usada, pois ela não figura na versão da Septuaginta”. Na edição da LXX em uso nesta pesquisa, consta explicitamente o vocativo κύριε em Sl 101,26. Em 2,3, 7,14, 13,20 e talvez 12,14, κύριος também é uma referência a Jesus Cristo. Assim, esse tratamento, que é predicativo divino (tópico 2.3.1.4), é atribuído ao Cristo pré-encarnado e ao Cristo encarnado. Ressalta-se ainda que o *Sitz im Leben* de Hebreus não abre espaço para um politeísmo judaico.



O monoteísmo é característica indelével do judaísmo de então, ambiente onde se processam as transformações sugeridas pelos cristãos. A idéia do ‘único Deus’ permanece. Num contexto não muito distante de Hebreus, Hamman (1997, p. 64) observa que “a autonomia da Igreja em relação à sinagoga não significava ruptura”. Ou seja, a introdução da concepção do Cristo-Senhor não acontecia numa perspectiva de rompimento entre a nova igreja e as tradições judaicas, mas dentro de uma perspectiva de se tentar dar uma resposta sobre quem era Jesus. A implícita divinização do Cristo sob o título de κύριος em Hebreus parece pertencer a uma esfera subjetiva da religiosidade daquela comunidade. Para Hogg e Vine (*apud* MCDO-  
WELL e LARSON, 1990, p. 33),

o sentido pleno desta associação de Jesus com Deus sob o mesmo título, “Senhor”, é captado quando lembramos que aqueles homens pertenciam à única raça monoteísta no mundo. Associar com o Criador alguém conhecido como uma criatura, por mais exaltado que fosse, embora possível aos filósofos pagãos, era absolutamente inadmissível para um judeu.

Attridge (1989, p. 60) lembra que κύριος é o termo comumente encontrado na LXX para traduzir o nome divino, e o autor parece assumir a tradição neotestamentária da confissão cristológica sobre o senhorio de Jesus Cristo. Analisando o pensamento paulino, que neste aspecto apresenta interseção com Hebreus, Meeks (1992, p. 244) destaca que

o mundo era dividido entre os que serviam ao “Deus vivo e verdadeiro” e os adoradores de ídolos (1Ts 1,9). Os gentios têm “muitos deuses e muitos senhores”, os cristãos têm “um só Deus, o Pai, ... e um só Senhor, Jesus Cristo (1Co 8,4-6). “Os gentios que não conhecem a Deus” (1Ts 4,5) e estão, portanto, escravizados aos não-deuses” (Gl 4,8) contrastam com os que “conhecem a Deus e são conhecidos por ele” (Gl 4,9) [...]. Para o círculo de Paulo [...] a desejada expressão social de fé no Deus único constitui a exclusiva unidade dos adoradores.

À luz do uso de κύριος em Hebreus podemos dizer que aquela comunidade segue essa mesma postura paulina: os atributos de Deus Pai e Jesus estão em franca interseção.

### 3.7 JESUS É GLORIFICADO E HONRADO

As declarações em Hebreus sobre δόξα “glória” ocorrem em 1,3, 2,7.9.10, 3,3, 9,5 e 13,21. Em 1,3, 2,10, 9,5 e 13,21 δόξα se refere a Deus Pai. As demais ocorrências se referem a Jesus Cristo. δοξάζω ocorre somente uma vez (5,5) declarando que Cristo não se glorificara a si mesmo. Ademais, quando se refere a Jesus, o autor sempre vincula δόξα a τιμή “honra”, que em Hebreus é uma espécie de sinô-

nimo. Jesus recebe glória e honra da parte de Deus, passando então à condição de glorificado ou honrado.

Admitindo-se que o pensamento do autor tem como base as mesmas concepções do Antigo Testamento e do texto grego que usa, a LXX, pode-se pensar que o conceito de δόξα em Hebreus reflete o conceito veterotestamentário do poder e realidade de Deus (Ex 14,18; Sl 24,7; Is 42,8; Zc 2,5). Conquanto haja várias declarações no Novo Testamento sobre δόξα em outros sentidos (Mt 4,8; Jo 7,18; Cl 1,27), o seu emprego se referindo a Cristo parece estar indicando a sua condição exaltada ou a sua pré-existência, à semelhança do que ocorre, por exemplo, em Lc 24,26 e em Jo 17,5. Portanto, nas três ocorrências de δόξα que se referem a Cristo em Hebreus (2,7.9 e 3,3), a glória recebida por Jesus não parece ser um mero louvor ou honra à sua pessoa, mas uma caracterização de sua condição divina, pois pode-se suprir atributos como: o Jesus da glória (semelhante a At 7,2, que menciona Ὁ θεὸς τῆς δόξης “o Deus da glória”, o Jesus τῆς μεγαλοπρεποῦς δόξης “da glória excelsa” (2Pd 1,17). Aalen (1983, p. 311) afirma que

o conceito de glória no NT demonstra uma expansão importante do conceito vetero-testamentário de kabod em certas direções. Isto se deve ao ponto de vista escatológico do NT. No NT, a “glória” significa a realidade ou modo de existência divina-escatológica. A salvação jaz no homem e na natureza que participam deste modo de existência.

É possível, pois, que o πολλοὺς υἱοὺς εἰς δόξαν ἀγαγόντα “conduzindo muitos filhos à glória” (2,10) seja uma declaração escatológica, plenamente realizada na pessoa do Cristo glorificado, endereçada aos seguidores fiéis. Isso estaria de acordo com a ênfase de Hebreus, que em Cristo os que crêem têm chegado à presença de Deus (12,22-24).

### 3.8 JESUS É O GRANDE PASTOR

Como objeto direto de ὁ ἀναγαγὼν “[aquele] que tornou a trazer”, o autor designa Cristo como τὸν ποιμένα τῶν προβάτων τὸν μέγαν “o grande pastor das ovelhas” (13,20). Esse seria apenas mais um dos muitos títulos cristológicos em Hebreus, não fosse o fato de que Deus é concebido no Antigo Testamento como pastor (Gn 49,24; Sl 23,1; Sl 80,1; Is 40,11; Ez 34,1-31). É fato que o uso do termo referindo-se a Cristo não designa automaticamente a sua divindade. Mas o autor parece participar da tradição neotestamentária sobre o pastorado de Cristo, que provavelmente tem as suas origens nas concepções do Antigo Testamento sobre a concepção de Deus

como pastor. Em 1Pd 5,4 constata-se que o pastorado divino ainda era uma idéia presente, e que Jesus era o pastor e bispo das almas (1Pd 2,25). O próprio Cristo chamou para si mesmo a responsabilidade sobre o rebanho (Jo 10,11.16).

Em Hebreus, a designação de Jesus como “o grande pastor das ovelhas” pode também indicar que o cuidado divino pelos fiéis ainda permanece ativo na figura do pastor. Ratifica-se que em 13,20 ocorre a única referência direta à ressurreição de Cristo. Assim, “o grande pastor das ovelhas” possui de fato o poder de cuidado sobre o rebanho, dentre os quais o poder de conduzir as ovelhas à vida da ressurreição. Attridge (1989, p. 406) sugere que τὸν μέγαν “o grande” seja um artifício para apresentar Cristo como sendo superior a qualquer outro pastor, como por exemplo, Moisés, identificado em Is 63,11 como pastor. Mas isso não refuta a idéia de que há concomitância entre Cristo e Deus na condição pastoral.

Não obstante tais evidências textuais sobre a divindade de Jesus, há objeções. Opinando sobre a presença ou manifestação de Deus em Jesus, Saramago (1991, p. 349) afirma que

os sinais com que até agora o Senhor se havia manifestado na pessoa de Jesus não passavam de meros prodígios caseiros, hábeis prestidigitações, passes do tipo mais-rápido-do-que-o-olhar, no fundo pouco diferentes dos truques que certos mágicos do oriente manipulavam com muito menos rústica arte.<sup>20</sup>

Tais objeções são oriundas de uma perspectiva literária que é livre das considerações hermenêuticas. Contudo, elas servem de exemplo sobre a difícil tentativa de se harmonizar o pensamento e conclusões sobre quem, de fato, é Jesus.

Comentando 9,25-26 Miles (2002, p. 292) sintetiza as evidências interseccionais entre Deus-Pai e o Filho:

Um sacerdote que é seu próprio cordeiro sacrificial, um cordeiro que é seu próprio sacerdote sacrificador, um pai que é seu próprio filho, um Isaque que é seu próprio Abraão, com o punhal em sua própria mão – é por essa fusão de identidades que a crise na vida de Deus é resolvida. E é essa fusão de identidades, enquanto o Deus encarnado “sacrifica a si mesmo”, que leva à ousada afirmação da Epístola aos Hebreus de que a morte de Cristo foi auto-infligida.

As sugestões textuais sobre a divindade de Cristo têm provocado desde então reações de várias ordens. À pergunta ‘quem é Jesus?’ parece ser um equívoco se buscar respostas primárias nos concílios eclesiais a partir do século III d.C. A

---

<sup>20</sup> Saramago não se refere às declarações sobre Jesus em Hebreus, mas sim ao ministério e feitos milagrosos de Jesus. Contudo, a citação aqui se justifica pelo questionamento sobre a real identidade de Jesus.

Epístola aos Hebreus e o Evangelho de João, possivelmente pertencentes à mesma época redacional no final do primeiro século, lançam interseções textuais sobre a identidade do Deus-Pai e de Jesus. Há basicamente três maneiras de se considerar a questão no todo: primeiramente, pode-se objetar que se esteja falando do mesmo ser, do mesmo personagem. Essa é a conclusão de Bloom (2006, p. 268), que afirma não haver unidade não apenas entre o Deus-Pai e Jesus, mas também entre o Deus veterotestamentário (o Deus javista) e o Deus neotestamentário: “esse Deus Pai cristão exhibe apenas uma leve semelhança com Javé, o Próprio Deus”. Segundo, pode-se enfatizar ao extremo a divindade de Cristo, a ponto de desvinculá-lo de Deus-Pai. Os críticos encontram material abundante aqui. Bloom (2006, p. 229) ironiza: “Os católicos rezam para Jesus e para a Virgem Mãe Abençoada, mas raramente para Deus Pai e o Espírito Santo”, mas afirma com seriedade que

a sublime ambição da Trindade é reconverter o politeísmo ao monoteísmo, o que só é viável se o Espírito Santo for transformado em vácuo e a exuberante personalidade de Javé for ignorada. Se a Trindade é de fato monoteísta, então, o único Deus é Jesus Cristo, não Yeshuá de Nazaré, mas a sua hiperbólica expansão, por meio do qual surge o usurpador do amado *abba* (BLOOM, 2006, p. 122).

Na mesma perspectiva se encontra Debray (2004, p. 317). De maneira peculiar ele praticamente poetiza:

O Pai “esvaziou-se” tanto em seu Filho, engajou-se tão dramaticamente na história dos pecadores que, no fim das contas, perdeu a supremacia na Santíssima Trindade, e aos nossos olhos. Preferimos, agora, acreditar que somos irmãos de Jesus em vez de filhos do bom Deus. Com o Cristo central, à frente de suas igrejas, o Ocidente cristão concentrou seus favores no mediador único da salvação. O recente desabamento da figura, e até da função paterna, comprometeu também a função de Abraão, “o pai de todos os crentes”. A retirada do ancestral, deposto pelo Filho, reflete, na ordem sobrenatural, um mecanismo que, aliás, nós conhecemos bem: a suserania do mediador, que avassala tudo o que ele mediatiza. Dessa forma, a Nova Aliança manteve suas promessas: o plano de Deus, nosso Senhor, já está “acabado”. Mas nos dois sentidos do termo.

O que Rubenstein (2001), Debray (2004), Bloom (2006) e outros eruditos com perspectivas semelhantes fazem é considerar Jesus a partir da igreja e não a partir do texto. Por isso se insiste nesta pesquisa na importância das declarações textuais, permitindo-nos uma terceira maneira de se considerar a divindade de Jesus: pode-se aceitar as interseções entre Deus-Pai e Jesus expostas em Hebreus como possíveis teofanias de Deus para um novo tempo, concentradas agora não mais em montes fumegantes ou colunas de fogo, mas no Filho. É nesse sentido que Adriano Filho (2001) concebe que a peregrinação do povo de Deus ganha novo fô-

lego em Hebreus, pois Deus parece retomar suas antigas participações, agora direcionado à comunidade que tem fé no Cristo. Essa comunidade pode ter segurança se olhar firmemente εἰς τὸν τῆς πίστεως ἀρχηγὸν καὶ τελειωτὴν Ἰησοῦν “para o Autor e Consumador da fé, Jesus” (12,2). Também ela pode ter segurança nessa peregrinação se crer que Ἰησοῦς Χριστὸς ἐχθὲς καὶ σήμερον ὁ αὐτὸς καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας “Jesus Cristo, ontem e hoje, é o mesmo, e o será para sempre”.

As declarações de Hebreus não nos permitem asseverar quais as reais intenções do autor ao elevar Jesus ao patamar divino, e se ele tinha plena consciência desses pontos interseccionais entre Deus-Pai e o Filho. Entretanto, é fato textual que, consciente ou não, o autor transfere para Jesus os antigos atributos exclusivos a lahweh porque crê, com certa tranqüilidade textual, que o Filho é χαρακτηρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ “a expressão exata do seu Ser” (1,3).

#### 4 CONCLUSÃO

Pode-se pensar que o conceito de Deus em Hebreus é um conceito que enfatiza os aspectos positivos ou favoráveis de Deus ao ser humano, pois as principais ênfases são para a certeza que os leitores devem ter a respeito do acesso à presença de Deus por meio de Cristo, e que a promessa de entrada no descanso está sendo cumprida por Deus. As referências a Deus que o caracterizam como castigador parecem ser alusões ao modo de Deus agir no passado. E ainda que alguém estivesse se sentindo castigado por Deus, ensina o autor que se trata tão somente da paternidade de Deus sendo exercitada em relação aos seus filhos (12,4-11). O autor enfatiza que ele e seus leitores/ouvintes vivem num novo tempo de relacionamento com Deus, mas se preciso for, Deus pode se revelar da maneira antiga: φοβερὸν τὸ ἐμπροσθέν εἰς χεῖρας θεοῦ ζῶντος “Horriável coisa é cair nas mãos do Deus vivo” (10,31).

É provável que esse tipo de relacionamento de Deus com as criaturas provocara uma espécie de tensão entre as concepções sobre Deus presentes no judaísmo do séc. I d.C. Na probabilidade de Hebreus ter sido escrita antes da destruição do templo em 70 d.C., verifica-se o afastamento do centro das atenções na religião propagada pelo autor. Enquanto que os judeus buscavam a presença de Deus através do antigo sistema sacrificial, o autor apresenta um novo acesso a Deus mediante o sumo sacerdote Jesus Cristo. Para o autor, não há ênfase no ‘tornar-se judeu’ (Est 8,17), mas sim numa resposta positiva em obediência ao Deus que se revela no Filho. Esta resposta do ser humano a Deus só é possível a partir da concepção de que Deus, de fato, interage com o ser humano. Por isso o autor se preocupa em evidenciar tantas atitudes e posturas de Deus endereçadas ao ser humano e atitudes humanas endereçadas a Deus.

Contudo, admite-se a possibilidade da Epístola ter sido escrita após a destruição do templo, visto que as referências que o autor faz ao sistema sacrificial são mais próximas do tabernáculo. Qualquer que seja a época da composição, a caminhada do cristão é agora ratificada como sendo em direção a Deus e não ao templo ou ao tabernáculo. Nesta caminhada, a receptividade de Deus é tida como certa. Entende o autor que não se trata de possibilidades, mas de convicções: as atitudes humanas são plenamente consideradas por Deus.

À luz dos textos e argumentos apresentados, ratifica-se:

1. Para o autor, Deus é quem origina os principais eventos descritos; Deus é quem toma a iniciativa de uma nova maneira de comunicação com o ser humano (1,1.2); a apresentação da superioridade do Filho é uma iniciativa do próprio Deus (1,4ss.); é Deus mesmo quem empenha a sua palavra mediante promessas que, para o autor, não podem deixar de serem cumpridas, devido ao caráter íntegro de Deus (6,17.18); o novo pacto é um comprometimento de Deus com o ser humano. Devido a tal postura de Deus, entende o autor que menosprezar a revelação da vontade de Deus é ser digno de terrível castigo.

Percebe-se, pois, uma supremacia das declarações que evidenciam a atividade de Deus. Elas ocupam a maior parte na Epístola e isso pode ser um indicativo da preocupação do autor em mostrar a realidade de Deus na comunidade de fé. Para o autor, a atividade de Deus nunca é um fim em si mesma. Ainda que haja uma pluralidade heterogênea de ações divinas, esses diferentes modos de Deus agir apontam sempre para uma relação de reciprocidade, em que Deus age a favor ou contra o ser humano. Conclusivamente, ratifica-se, pois, que, para o autor: 1. O Deus que fala é um Deus que empreende um processo comunicativo com o ser humano, visando revelar-se completamente, e o faz através de Jesus Cristo. Tanto o é, que o autor declara que aquele que crê em Cristo, dentre outras conseqüências, tem chegado à presença de Deus (12,23); 2. O Deus que é agente da criação cria o processo salvífico em Jesus Cristo a favor do ser humano; a criação do universo é posta pelo autor não como uma ação divina sem propósito, mas como uma ratificação do poder de Deus que o ser humano precisa reconhecer, visto que o universo é criado com a intermediação do Filho; 3. O Deus que unge se utiliza de tal atividade para agir mediante pessoas escolhidas. A sua ação poderia ser independente sempre, mas aprouve a Deus escolher pessoas para serem anunciadoras de sua vontade. Logo, a unção que Deus proporciona se coaduna com as demais atividades divinas, que apontam para um relacionamento concreto entre Deus e o ser humano; 4. O Deus que tem poder é um Deus que exerce o seu poder de forma utilitária, isto é, com propósitos definidos. Poder sobre os inimigos, poder sobre o mundo vindouro, poder através de sinais, prodígios, milagres e dons do Espírito e poder para julgar são atividades divinas que consideram a participação humana. Para o autor, Deus não está limitado em suas ações, mas de fato o divino exercita o seu poder diante da postura que o ser humano adota em relação a Deus; 5. O Deus de posses é um Deus que entra num relacionamento íntimo com o ser humano. As posses de Deus

são apresentadas pelo autor como sendo fundamentalmente constituídas por seres humanos que respondem positivamente ao convite divino para um relacionamento sincero. Até mesmo as expressões que não denotam primariamente posse (caminhos de Deus, obras de Deus e pacto de Deus) são expressões que reivindicam um relacionamento sincero do ser humano para com Deus; 6. O Deus que permite é um Deus que age ratificando ou não as ações humanas, mas que não tira a responsabilidade dos seres humanos em suas ações; 7. O Deus que chama poderia exercer um poder absoluto, mas se utiliza de seres humanos para que a sua vontade seja manifestada entre os seres humano.

Aparentemente, a descrição da atividade de Deus é uma resposta a uma situação de indefinição espiritual vivida pela comunidade a quem o autor se dirige. Gentios não são explicitamente considerados, mas sim os judeus. Ainda que conceba um poder divino ilimitado, o argumento do autor sobre a postura de Deus agindo parece se restringir à comunidade cristã conhecedora das práticas judaicas.

Assim, é possível que esta ação divina esteja sendo concebida pelo autor como uma ação de Deus no meio do seu povo, isto é, no meio do povo judeu. Embora em 8,10, ao citar Jr 31, haja possibilidade do vocábulo *λαός* incluir gentios, visto que se está declarando a criação de um novo pacto dentro de novas perspectivas, nos demais usos de *λαός* em Hebreus o sentido parece sempre indicar os judeus (2,17; 4,9; 5,3; 7,5.11.27; 9,7.19; 10,30; 11,25; 13,12).

2. O autor parece insistir que a postura de Deus diante das ações humanas não é impassível. Para ele, Deus de fato se importa com as atitudes humanas, e responde a elas de forma intensa. Neste sentido, o autor desafia os seus leitores e ouvintes a se posicionarem positivamente diante daquele que está recebendo as ações humanas, a fim de obterem resposta favorável da parte de Deus.

É possível que haja alguma intenção do autor em combater as idéias sobre Deus que foram desenvolvidas dentro do judaísmo.<sup>21</sup> Por exemplo, a transcendência de Deus é minimizada pelo acesso a sua presença; a ênfase no alegórico, comum nos séculos II e I a.C. é substituída pela linguagem e concepções mais materiais ou analógicas sobre Deus; enquanto o judaísmo asseverava que “o contato da esfera divina com este é mantido por toda espécie de seres intermediários” (DICIONÁRIO

---

<sup>21</sup> O termo judaísmo está sendo usado de forma técnica, referindo-se aos judeus a partir do período pós-exílico.



ENCICLOPÉDICO DA BÍBLIA, 1987, p. 839), o autor de Hebreus fala de um acesso à presença de Deus por meio do Filho, que é o precursor; a estrita observância à lei desenvolvida no judaísmo cede espaço no argumento do autor para um novo pacto centrado no sacerdócio de Cristo. Portanto, parece ser claro para o autor que Deus não pode ser concebido de tal forma distante, mas que interage com o cotidiano da comunidade de fé.

Assumindo-se esta realidade de Deus, conforme o autor a apresenta, pode-se aplicar a receptividade de Deus à igreja cristã moderna, ratificando que o Deus apresentado pelo autor de Hebreus é o mesmo Deus adorado pela igreja. Desta forma, a ênfase sobre o fato de Deus se importar com as ações dos que crêem em Jesus Cristo e reagir positiva ou negativamente a tais ações é algo que de certa forma precisa ser resgatado na mensagem cristã. A mensagem da igreja deve necessariamente apresentar um Deus presente, interessado nas atitudes humanas, interagindo com o ser humano. A receptividade de Deus deve ser uma das razões para que o cristão moderno continue cômico de que há sentido na manifestação de fé.

3. As várias designações que Deus recebe em Hebreus são classificadas sob a condição de metáforas (predicados materiais ou psíquicos) e possíveis declarações formais (predicados literais) por ser um tipo de classificação que proporciona uma compreensão mais adequada da linguagem teológica. Por isso, agrupou-se as designações sobre Deus que encontram certa similaridade com objetos concretos, sob a condição de declarações metafóras mediante predicados materiais. As designações 'pai', 'senhor', 'galardoador', 'arquiteto e edificador', 'destruidor e fogo consumidor', 'juiz', 'Deus de paz' e, com algumas ressalvas, as designações 'majestade' e 'altíssimo', são figuras simbólicas para designar o divino, mas que devem ser consideradas como adequadas para a compreensão de Deus, pois esses símbolos usados pelo autor evidenciam a presença e participação de Deus na realidade humana de forma constante. De igual modo, as designações psíquicas que se referem a Deus ('gracioso', 'se indigna', 'tem vontade', 'ama', 'não se envergonha' e afins), são análogas às experiências humanas. Por serem análogas, considera-se nesta pesquisa como sendo um tipo de linguagem adequada para a compreensão de Deus, pois parte-se de comparações para a compreensão do divino, sem o intuito de se querer que cada analogia esgote a compreensão sobre Deus. Ao se comparar as reações ou condições psíquicas do ser humano com as de Deus, percebe-se que o

autor está a apresentar na Epístola um Deus que se interessa amiúde pelo ser humano. Assim como havia o perigo dos leitores estarem negligenciando a presença de Deus, há também hoje o mesmo perigo de desconsideração daquilo que Deus é e faz em favor do ser humano. Logo, a concepção que o autor possui sobre Deus é de utilidade também para o tempo presente, tanto para a comunidade de fé, como para um mundo moderno que em muito desconsidera a realidade e presença de Deus.

Das possíveis declarações formais sobre Deus, pode-se afirmar que o autor só faz declarações literais negativas sobre o divino, pois negam-lhe algum aspecto: Deus é imutável, Deus é invisível. Contudo, esses termos 'imutável' e 'invisível' podem estar sendo usados em Hebreus da seguinte maneira: Deus é imutável em alguns aspectos. O aspecto exemplificado pelo autor é a palavra de Deus posta sob a forma de juramento, pois Deus cumpre o que promete. Mas o autor mesmo demonstra que em outros aspectos Deus muda, e o exemplo mais evidente no texto é o processo comunicativo de Deus: de uma maneira antiga de se comunicar com o ser humano, Deus estava a falar de uma outra maneira, através do Filho. Semelhantemente, o vocábulo 'invisível' não está sendo usado de forma absoluta, pois os leitores estão sendo desafiados a se aproximarem de Deus crendo que ele existe, ou seja, são desafiados a verem Deus através da fé, o que equivale a dizer que Deus pode ser visto quando a fé está presente.

De modo que assim como fora necessário para o autor esse tipo de argumentação, há necessidade da pregação moderna frisar constantemente a fé como elemento indispensável para se ter a visão de Deus, para que o relacionamento entre o humano e o divino de fato culmine com a presença do ser humano no descanso de Deus.

4. É possível que a relação de Deus com o tempo seja concebida pelo autor de forma concreta. Até mesmo as expressões que apontam para a eternidade de Deus podem ter um significado concreto, em que o ser humano é desafiado 'hoje' a entrar em contato com aquele que é eterno. É neste sentido que Blank (1988, p. 48) afirma que "Deus é conhecido através de acontecimentos concretos, dentro da história concreta". Em Hebreus esta revelação de Deus no tempo, dentro da história, é centralizada na pessoa do Filho. O Deus dos pais e dos profetas está a se revelar dentro da história através do ministério do Filho, isto é, Jesus Cristo, que assumiu a

condição de sumo sacerdote. Mas esta manifestação de Deus dentro do tempo humano não é um fim em si mesma. Conforme o autor, Deus deseja que o ser humano continue seguindo nos caminhos divinos propostos no Filho, que culmina na presença definitiva do ser humano diante de Deus. Nesse sentido, o descanso de Deus é um estado temporal para o qual o ser humano se dirige. Ele não está à margem do tempo; deve ser encarado como consequência natural aos que têm sido fiéis, em que o ser humano chega ao ápice de seu relacionamento com Deus.

Visto que os destinatários da Epístola são desafiados a aceitarem essa manifestação histórica de Deus, pode-se ratificar que o relacionamento de Deus com o tempo faz parte da realidade divina, ou seja, o tempo é real para Deus. Os seus atributos eternos coexistem com as questões temporais, e o autor não parece conceber tais expressões temporais sobre Deus de maneira abstrata.

Assim sendo, o Deus que, pelo judaísmo, era “apresentado cada vez mais longe do contato vivo com os homens e com o mundo (de uma maneira que lembra o deísmo do século XIX)” (DICIONÁRIO ENCICLOPÉDICO DA BÍBLIA, 1987, p. 839), é aparentemente concebido pelo autor sempre de maneira concreta. Assim, aceitando-se a concretude do tempo para Deus, há importância no tempo dos atos praticados pelos seres humanos, pois são eventos que fazem parte da realidade temporal de Deus. Quando uma comunidade de fé compreende que a sua missão, tanto a missão do conjunto de seus membros como a missão de cada membro, faz parte da realidade temporal de Deus, espera-se que esta comunidade credite muito mais valor à obediência e fidelidade ao Filho, por quem Deus manifestou no tempo a sua vontade.

5. Cristo como sendo o próprio Deus é apresentado pelo autor a partir de declarações atributivas e predicativas que são comuns a Deus e a Jesus Cristo, bem como mediante a apresentação do Cristo pré-encarnado em atividade. Para o autor, não se trata de outro ser divino: o criador é um só; aquele que é adorado é um só; o ser eterno é um só. O autor a ele atribui atividades com deslocamentos temporais que só podem ser vistos em Deus. O Cristo que agira como sumo sacerdote é o mesmo a quem o autor atribui ditos que foram declarados séculos antes do evento encarnação. Não apenas a questão da temporalidade do Filho o designa como Deus. A sua própria natureza é concebida pelo autor com atributos do próprio Deus. Jesus é adorado, é eterno, é santificador, é fiel, é Senhor, é glorificado e honrado, é pastor, e

esses são atributos do próprio Deus. Não se trata, pois, de um dualismo, mas da revelação de Deus na história na condição de um que é Filho.

Portanto, para o autor de Hebreus, a presença de Deus entre os seres humanos é algo certo, constante e sistemático. Essa afirmativa pode ir de encontro a muito da teologia cristã moderna, que faz considerações sobre Deus atuando de forma esporádica, mística, interventora. Quer o ser humano moderno um Deus interventor, que cuide de determinadas situações. Para o autor, as situações já estão cuidadas. Ele e seus leitores vivem numa época de caminhada rumo ao descanso divino, com a presença salvífica e disciplinadora de Deus. O Deus que já desfruta do descanso é o mesmo Deus que se importa com o abandono da fé, que exige ousadia e santificação na caminhada dos fiéis rumo ao descanso prometido. Semelhantemente, a concepção de um Deus que se faz presente e acessível ao ser humano pode ir de encontro a conceitos da teologia cristã tradicional, como por exemplo, o conceito de um Deus sobrenatural. Conquanto haja um sentido em que Deus de fato não é igual à natureza, mas é superior à natureza, para o autor de Hebreus ele não é um ser sobrenatural de forma absoluta. Há grande ênfase sobre a presença ativa de Deus entre os seres humanos. Pode-se dizer que, para o autor de Hebreus, Deus é um ser sobrenatural, mas a sua sobrenaturalidade não é um empecilho para que se manifeste entre os seres humanos e para os seres humanos chegarem à sua presença. Na validação do Deus sobrenatural para o ser humano moderno, parece ser necessária cada vez mais uma nova conceituação de 'sobrenatural', a fim de que o discurso teológico moderno não fique sem sentido. E Hebreus parece ser base adequada para se mostrar que o Deus sobrenatural é, verdadeiramente, um Deus contingente num de seus aspectos, de quem inclusive parte a iniciativa para um relacionamento concreto com o ser humano.

Finalmente, a oportunidade de analisar as declarações sobre Deus numa Epístola cujo teor é essencialmente cristológico estimula todos os que se interessam na área teológica a voltarem as suas atenções para outros livros em que a cristologia é igualmente predominante (Epístola aos Colossenses, Epístola aos Efésios), bem como a possibilidade de analisar um livro histórico como Atos dos Apóstolos, sob esta mesma perspectiva desta presente dissertação. Pois, o que fundamentalmente se busca é a compreensão do Deus que merece a adoração dos seus fiéis. Compreender que tipo de relacionamento Deus tem com o ser humano é procurar dar sentido à fé.

## REFERÊNCIAS

- AALEN, S. Glória. In: COENEN, Lotar; BROWN, Colin (Orgs.). *O Novo Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento*. Tradução de Gordon Chown. São Paulo: Vida Nova, 1983, v. II, p. 311.
- ADRIANO FILHO, José. *Peregrinos neste mundo: simbologia religiosa na epístola aos Hebreus*. São Paulo: Loyola, 2001. (Coleção Ciências da Religião – 5).
- \_\_\_\_\_. Expectativas Sacerdotais e Messiânicas no Judaísmo e as Origens da Cristologia. *Oracula*, São Bernardo do Campo, v. 1, n. 1, p. 01-49, 2005.
- ALAND, Bárbara et al. (Eds.). *Novum Testamentum Graece*. 27. ed. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1994.
- \_\_\_\_\_. *The Greek New Testament*. 4. ed. 6. impr. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft e United Bible Societies, 2002.
- ARAÚJO, Eleno Marques. *Compaixão e fidelidade no sacerdócio de Jesus Cristo em Hb 4, 14 – 5, 10*. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Universidade Católica de Goiás, Goiânia, 2002.
- ARMSTRONG, Karen. *Uma História de Deus: quatro milênios em busca do Judaísmo, cristianismo e islamismo*. Tradução de Marcos Santarrita. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.
- ATTRIDGE, Harold W. *The epistle to the Hebrews*. Philadelphia: Fortress Press, 1989.
- BÍBLIA DE JERUSALÉM, A. 2. impr. São Paulo: Paulinas, 1985.
- BÍBLIA DO PEREGRINO. Tradução de Luís Alonso Schökel. São Paulo: Paulus, 2002.
- BÍBLIA HEBRAICA, baseada no hebraico e à luz do Talmud. Tradução de David Gorodovits e Jairo Fridlin. 2. ed. São Paulo: Sêfer, 2006.
- BÍBLIA SAGRADA EDIÇÃO COMPARATIVA. Tradução de João Ferreira de Almeida, edição revista e corrigida e Nova Versão Internacional. Santo André: Geográfica, 2007.
- BÍBLIA SAGRADA EDIÇÃO PASTORAL. Tradução de Ivo Storniolo, Euclides Martins Balancin e José Luiz Gonzaga do Prado. São Paulo: Sociedade Bíblica Católica Internacional e Paulinas, 1990.
- BÍBLIA SAGRADA NOVA VERSÃO INTERNACIONAL. Tradução da comissão de tradução da Sociedade Bíblica Internacional. São Paulo: Vida, 2000.

BÍBLIA SAGRADA, A. Antigo e Novo Testamento. Traduzida em português por João Ferreira de Almeida, 2. ed. revista e atualizada, 2. reimp. São Paulo: Vida, 1999.

BÍBLIA SAGRADA, A. Nova Tradução na Linguagem de Hoje. São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 2000.

BÍBLIA SAGRADA, A. Velho Testamento e Novo Testamento. Tradução de João Ferreira de Almeida de acordo com os melhores textos em hebraico e grego. 3. impr. Rio de Janeiro: Imprensa Bíblica Brasileira, 1991.

BÍBLIA TRADUÇÃO ECUMÊNICA. São Paulo: Loyola, 1994.

BÍBLIA VIVA, A. São Paulo: Mundo Cristão, 2002.

BIETENHARD, H. Senhor, mestre. In: COENEN, Lotar; BROWN, Colin. *O Novo Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento*. Tradução de Gordon Chown. São Paulo: Vida Nova, 1983, v. IV, p. 421-431.

BLANK, Renold J. *Quem, afinal, é Deus?* São Paulo: Paulinas, 1988.

\_\_\_\_\_. *Deus: uma proposta alternativa*. São Paulo: Paulus, 1999.

BLOOM, Harold. *Jesus e Javé: os nomes divinos*. Tradução de José Roberto O'Shea. Rio de Janeiro: Objetiva, 2006.

BONHOEFFER, Dietrich. *Orando com os salmos*. Tradução de Martin Weingaertner. Curitiba: Encontro, 1995.

BROWN, John. *An exposition of the epistle to the Hebrews*. 2. ed. London: The Banner of Truth Trust, 1964.

BRUCE, F.F. *Commentary on the Epistle to the Hebrews*. London: Lutterworth Press, 1967. (New London Commentary).

BUCHANAN, George Wesley. *To the Hebrews: translation, comment and conclusions*. 2. ed. New York: The Anchor Bible, 1972.

CALVINO, Juan. *La epistola del apostol Pablo a los Hebreos*. Tradução de Luis Torres Y Márquez. Grand Rapids: Subcomision Literatura Cristiana, 1977.

CARSON, D.A. (et al). Hebreus. Tradução de Marcio Loureiro Redondo. In: CARSON, D.A. (et al). *Introdução ao Novo Testamento*. São Paulo: Vida Nova, 1997. p. 433-452.

CHAMPLIN, Russel Norman. *O Novo Testamento interpretado versículo por versículo*. São Paulo: Hagnos, 2002, v. V.

CHARBONNEAU, Paul-Eugène. *O Homem à Procura de Deus*. 1. reimpr. São Paulo: Pedagógica e Loyola, 1984.

COLLINS, Francis S. *A linguagem de Deus: um cientista apresenta evidência de que Ele existe*. Tradução de Giorgio Cappelli. 2. ed. São Paulo: Gente, 2007.

COTHENET, Edouard (et al). *Os escritos de São João e a epístola aos Hebreus*. Tradução de M. Cecília de M. Duprat). São Paulo: Paulinas, 1988.

DAGG, John. *Manual de teologia*. São José dos Campos: Fiel, 1989.

DANA, H. E. e MANTEY, Julius R. *A manual Grammar of the greek New Testament*. Toronto: The Macmillian Company, 1957.

DATTLER, F. *A carta aos Hebreus*. São Paulo: Paulinas, 1980.

DAWKINS, Richard. *Deus, um delírio*. Tradução de Fernanda Ravagnani. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

DEBRAY, Régis. *Deus, um itinerário: material para a história do Eterno no Ocidente*. Tradução de Jônatas Batista Neto. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

DELITZSCH, Franz. *Commentary on the Epistle to the Hebrews (2 vols.)*. Minneapolis: Klock & Klock, 1978.

DESROCHE, Henri. *O homem e suas religiões: ciências humanas e experiências religiosas*. Tradução de Joaquim Pereira Neto. São Paulo: Paulinas, 1985.

DICIONÁRIO ENCICLOPÉDICO DA BÍBLIA. Petrópolis: Vozes, 1987.

DURRWELL, François Xavier. *O pai: Deus em seu mistério*. Tradução de Berôni Lemos. São Paulo: Paulinas, 1990.

EHRMAN, Bart D. *O que Jesus disse? O que Jesus não disse?: quem mudou a Bíblia e por quê*. Tradução de Marcos Marcionilo. São Paulo: Prestígio, 2006.

ELLIGER, K., RUDOLPH, W. *Biblia Hebraica Stuttgartensia*. 2. ed. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1984.

ELLINGWORTH, Paul. *Commentary on Hebrews*. Grand Rapids: Eerdmans, 1993. (New International Greek Testament Commentary).

EPÍSTOLA DE BARNABÉ. Tradução de Ivo Storniolo e Euclides M. Balancim. Disponível em: <<http://presbiteros.com.br/Patristica/Epistola2.htm>>. Acesso em: 30 abr. 2008.

ERICKSON, Millard J. *Conciso Dicionário de Teologia Cristã*. Tradução de Darci Dusilek e Arsênio Firmino Novaes Netto. Rio de Janeiro: Juerp, 1991.

FRIEDMAN, Richard Elliott. *O desaparecimento de Deus*. Tradução de Sônia Moreira. Rio de Janeiro: Imago, 1997.

GERSTENBERG, Ehrhard S. (Ed.). *Deus no Antigo Testamento*. São Paulo: ASTE, 1981.

GOPPELT, Leonhard. *Teologia do Novo Testamento*. Tradução de Martin Dreher e Ilson Kayser. 3. ed. São Paulo: Teológica, 2002.

GUTHRIE, Donald. *Hebreus: introdução e comentário*. Tradução de Gordon Chown. São Paulo: Mundo Cristão/Vida Nova, 1984.

HAGNER, Donald A. *Hebreus*. Tradução de Oswaldo Ramos. São Paulo: Vida, 1997. (Novo Comentário Bíblico Contemporâneo).

HALE, Broadus David. *Introdução ao estudo do Novo Testamento*. Tradução de Claudio Vital de Souza. Rio de Janeiro: Juerp, 1983.

HALLEY, Henry H. *Manual Bíblico – um comentário abreviado da Bíblia*. Tradução de David A. de Mendonça. 5. ed. São Paulo: Vida Nova, 1987.

HAMMAN, A. –G. *A vida cotidiana dos primeiros cristãos (95-197)*. Tradução de Benôni Lemos. São Paulo: Paulus, 1997.

HARTSHORNE, Charles. *The logic of perfection*. 4. impr. La Salle: Open Court, 1991.

HEGERMANN, Harald. *Der brief an die Hebräer*. Berlin: Evangelische Verlagsanstalt, 1988.

HITCHENS, Christopher. *Deus não é grande: como a religião envenena tudo*. Tradução de Alexandre Martins. Rio de Janeiro: Ediouro, 2007.

HUGHES, Philip Edgcumbe. *A commentary on the epistle to the Hebrews*. Grand Rapids: Eerdmans, 1977.

III MACCABEES. Disponível em: <http://www.ecmarsh.com/lxx/III%20Maccabees/>. Acesso em 17 dez/2008.

KISTEMAKER, Simon. *Comentário do Novo Testamento: exposição de Hebreus*. Tradução de Marcelo Tolentino. São Paulo: Cultura Cristã, 2003.

KONINGS, J. *Hebreus*. São Paulo: Loyola, 1995. (A Bíblia Passo a Passo).

KÜMMEL, Georg Werner. *Introdução ao Novo Testamento*. Tradução de Isabel Fontes Leal Ferreira e João Paixão Neto. 2. ed. São Paulo: Paulus, 1982.

LADD, George Eldon. *Teologia do Novo Testamento*. Tradução de Darci Dusilek e Jussara Marindir Pinto Simões Árias. Rio de Janeiro: Juerp, 1985.

LAUBACH, Fritz. *Carta aos Hebreus*. Tradução de Werner Fuchs. Curitiba: EEE, 2000. (Comentário Esperança).



LENSKI, R.C.H. *The interpretation of the epistle to the Hebrews and the epistle of James*. Minneapolis: Augsburg Publishing House, 1966.

LIGHTFOOT, Neil R. *Hebreus*. Tradução de Neyd V. Siqueira. São Paulo: Vida Cristã, 1981. (Comentário Bíblico Vida Cristã).

LUHMANN, Niklas. *A improbabilidade da comunicação*. Lisboa: Vega, 1993.

MATOS, Keila. *A arte e a técnica da produção científica*. 2. ed. Goiânia: Ed. Da UCG; Brasília: Universa, 2004.

MCDOWELL, Josh e LARSON, Bart. *Jesus: uma defesa bíblica da sua divindade*. Tradução de Neyd V. Siqueira. São Paulo: Candeia, 1990.

MEEKS, Wayne A. *Os primeiros cristãos urbanos: o mundo social do apóstolo Paulo*. Tradução de I.F.L. Ferreira. São Paulo: Paulinas, 1992.

METZGER, Bruce M. *Un comentario textual al nuevo testamento griego*. Tradução de Moisés Silva e Alfredo Tepox. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft/German Bible Society, 2006.

MILES, Jack. *Deus: uma biografia*. Tradução de José Rubens Siqueira. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

\_\_\_\_\_. *Cristo: uma crise na vida de Deus*. Tradução de Carlos Eduardo Lins da Silva e Maria Cecília de Sá Porto. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

MOFFATT, James. *The epistle to the Hebrews*. Edinburgh: T. e T. Clark, 1979. (International Critical Commentary).

MONTEFIORE, Hugh W. *A commentary on the epistle to the Hebrews*. New York: Harper; London: Black, 1964 (Black's New Testament Commentaries).

NEUSNER, Jacob. *Jews and Christians: the myth of common tradition*. Eugene: Wipf & Stock Publishers, 2003.

NEW TESTAMENT, The. *The greek text underlying the english authorised version of 1611*. Editado por F. H. Scrivener. London: Trinitarian Bible Society, 1985.

PACKER, J. I. *O conhecimento de Deus*. Tradução de Cleide Wolf. São Paulo: Mundo Cristão, 2005.

PENZO, Giorgio; GIBELLINI, Rosino (Orgs.). *Deus na Filosofia do Século XX*. Tradução de Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Edições Loyola, 1998.

PETERS, F. E. *Termos Filosóficos Gregos: um léxico histórico*. Tradução de Beatriz Rodrigues Barbosa. 2. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1983.

PHILLIPS, J. B. *Cartas para hoje*. Tradução de Márcio Loureiro Redondo. São Paulo: Vida Nova, 1994.

PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA. A interpretação da Bíblia na igreja. Cidade do Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1993. Disponível em: [http://www.jesus.2000.years.de/roman\\_curia/congregations/cfaith/pcb\\_index\\_po.htm](http://www.jesus.2000.years.de/roman_curia/congregations/cfaith/pcb_index_po.htm). Acesso em: 09 dez/2007.

RAHLFS, Alfred (ed.). *Septuaginta: Id est Vetus Testamentum graece juxta LXX interpretes*. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft Stuttgart, 1979.

RICHTER REIMER, Ivoni. *Como fazer trabalhos acadêmicos*. Goiânia: Ed. da UCG; São Leopoldo: Oikos, 2007.

RICOEUR, Paul. *A metáfora viva*. Tradução de Dion Davi Macedo. São Paulo: Loyola, 2000.

RIENECKER, Fritz; ROGERS, Cleon. *Chave lingüística do Novo Testamento grego*. Tradução de Gordon Chown e Júlio Paulo T. Zabatiero. Reimp. São Paulo: Vida Nova, 1988.

ROBERTSON. A. T. *A Grammar of the greek New Testament in the light of historical research*. Nashville: Broadman Press, 1934.

SAGAN, Carl. *O mundo assombrado pelos demônios: a ciência vista como uma vela no escuro*. Tradução de Rosaura Eichemberg. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

SARAMAGO, José. *O Evangelho segundo Jesus Cristo*. 30. reimp. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

SAVIAN FILHO, Juvenal. *Deus*. São Paulo: Globo, 2008.

SCHIERSE, Franz Joseph. *Epístola aos Hebreus*. Tradução de Waldomiro Pires Martins. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1985.

SHREINER, J. & DAUTZENBERG, G. *Forma e exigências do Novo Testamento*. Tradução de Berôni Lemos. 2. ed. São Paulo: Teológica, 2004.

TENNEY, Merrill C. *O Novo Testamento: sua origem e análise*. 2. ed. reimpr. São Paulo: Vida Nova, 1989.

THEISSEN, Gerd. *Untersuchungen zum Hebräerbrief*. Gütersloh: Gerd Mohn, 1969.

THOMPSON, James. *Estratégias para a sobrevivência: um plano para a sobrevivência da igreja baseado em Hebreus*. Tradução de Neyd Siqueira. São Paulo: Vida Cristã, 1983.

TRENTHAM, Charles A. Hebreus. Tradução de Adiel Almeida de Oliveira. In: ALLEN, Clifton J. (Ed.). *Comentário Bíblico Broadman*. 2. ed. Rio de Janeiro: Juerp, 1987.

TRICCA, Maria Helena de Oliveira. *Apócrifos III: os proscritos da Bíblia*. São Paulo: Mercuryo, 1995.

TRICCA, Maria Helena de Oliveira e BÁRÁNY, Júlia. *Apócrifos IV: os proscritos da Bíblia*. São Paulo: Mercuryo, 2001.

TURNER, Nigel. Syntax. In: MOULTON, James Hope. *A grammar of New Testament greek*. Edinburgh: T. & T. Clark, 1963, v. III.

VANHOYE, Albert. *A mensagem da epístola aos Hebreus*. Tradução de Álvaro Cunha. São Paulo: Paulinas, 1983. (Cadernos Bíblicos 21).

VV. AA. Hebreus: guardar a esperança até o fim. *Estudos Bíblicos*, Petrópolis/São Leopoldo, n. 34, p. 7-82, 1992.

WESTCOTT, Brook Foss. *Commentary on the epistle to the Hebrews*. Grand Rapids: Eerdmans, 1950.

WUEST, Kenneth S. *Hebrews in the greek New Testament*. 3. impr. Grand Rapids: Eerdmans, 1951.

## ANEXO A: Lista de Abreviaturas e Siglas

1Co	: Primeira Epístola aos Coríntios
1Cr	: Primeiro Livro das Crônicas
1Esdr	: Esdras grego
1Jo	: Primeira Epístola de João
1Mac	: Primeiro Livro dos Macabeus
1Pd	: Primeira Epístola de Pedro
1Rs	: Primeiro Livro dos Reis
1Tm	: Primeira Epístola a Timóteo
1Ts	: Primeira Epístola aos Tessalonicenses
2Co	: Segunda Epístola aos Coríntios
2Jo	: Segunda Epístola de João
2Pd	: Segunda Epístola de Pedro
2Rs	: Segundo Livro dos Reis
2Sm	: Segundo Livro de Samuel
2Ts	: Segunda Epístola aos Tessalonicenses
3Jo	: Terceira Epístola de João
3Mac	: Terceiro Livro dos Macabeus
a.C.	: antes de Cristo
Ag	: Ageu
AMT	: Almeida Melhores Textos, 1991
Ap	: Apocalipse
<i>apud</i>	: citado por
ARA	: Almeida Revista e Atualizada, 1999
ARC	: Almeida Revista e Corrigida, 2007
At	: Atos dos Apóstolos
BdP	: Bíblia do Peregrino,
BJ	: A Bíblia de Jerusalém, 1985
BP	: Bíblia Pastoral, 1990
BV	: A Bíblia Viva, 2002
cf.	: confira
Cl	: Colossenses
d.C.	: depois de Cristo
Dn	: Daniel
Dt	: Deuteronômio
e. g.	: <i>exempli gratia</i> (por exemplo)
ed.	: edição
Ed.	: editor
Ef	: Efésios
Est	: Ester
<i>et al.</i>	: e outros/as
Ex	: Êxodo
Ez	: Ezequiel
Fl	: Filipenses
Gl	: Gálatas
Gn	: Gênesis
Hb	: Hebreus
impr.	: impressão

Is	: Isaías
JBP	: J.B. Philips, 1994
Jd	: Judas
Jo	: João
JosAsen	: José e Asenate
Jr	: Jeremias
Js	: Josué
Jub	: Jubileus
Jz	: Juízes
Lc	: Lucas
Lv	: Levítico
LXX	: Septuaginta
Mc	: Marcos
Mt	: Mateus
n.	: número
Nm	: Números
NTLH	: Nova Tradução na Linguagem de Hoje, 2000
NVI	: Nova Versão Internacional, 2000
Org.	: organizador
Os	: Oséias
p.	: página(s)
Pr	: Provérbios
Rm	: Romanos
Sb	: Sabedoria
séc.	: século
Sl	: Salmos
Sr	: Sirácida
ss	: e versos seguintes
TEB	: Bíblia Tradução Ecumênica, 1994
Tg	: Tiago
Tt	: Tito
v./vols.	: volume/volumes
Zc	: Zacarias

## ANEXO B: Textos da Epístola aos Hebreus Citados na Dissertação

## Capítulo 1

1,1	p. 19, 22, 23, 24, 29, 30, 43, 91, 118, 119, 123, 141.
1,1 – 13,21	p. 22
1,1 – 13,25	p. 78
1,2	p. 19, 22, 23, 24, 25, 26, 30, 45, 46, 47, 53, 61, 68, 90, 91, 118, 119, 123, 129, 141.
1,3	p. 94, 95, 135, 139.
1,4	p. 141
1,4-14	p. 48
1,5	p. 20, 26, 40, 47, 68, 90, 91, 122
1,6	p. 27, 31, 40, 44, 48, 69, 130
1,7	p. 27, 41, 55, 69
1,8	p. 27, 68, 90, 119, 120, 129, 131
1,9	p. 56, 106
1,10	p. 27, 54, 96, 129, 131, 134
1,10-12	p. 54, 131
1,11	p. 131
1,12	p. 132
1,13	p. 27, 40, 47, 57
1,14	p. 58, 69, 70

## Capítulo 2

2,1	p. 74
2,2	p. 58, 98, 114, 122
2,3	p. 36, 37, 45, 59, 96, 134
2,4	p. 36, 58, 59, 95
2,5	p. 58
2,6	p. 27
2,6-9	p. 43
2,7	p. 48, 135, 136
2,8	p. 47, 57, 58
2,9	p. 33, 57, 103, 135, 136
2,10	p. 46, 51, 52, 54, 68, 81, 90, 91, 92, 112, 129, 135, 136
2,11	p. 33, 48, 91, 92, 97, 107, 112, 133
2,12	p. 33, 44, 48, 79, 85
2,13	p. 33, 48, 85, 90, 98
2,14	p. 90, 102, 112
2,14-18	p. 15
2,17	p. 49, 51, 61, 71, 80, 110, 134, 142
2,18	p. 81

## Capítulo 3

3,1	p. 49, 55, 69
3,2	p. 49, 55, 69, 70, 80, 110, 134
3,3	p. 135, 136

3,4	p. 54, 55, 91
3,5	p. 25, 69, 80, 81, 110, 134
3,6	p. 48, 57, 68, 70, 80, 81, 86, 90, 92, 134
3,7	p. 28, 29, 31, 41, 45, 46, 67, 122, 123
3,7-9	p. 82
3,8	p. 41, 82, 92
3,9	p. 72, 82
3,10	p. 33, 72, 73, 89, 104, 124
3,11	p. 28, 34, 40, 42, 82, 104, 114
3,12	p. 36, 44, 67, 74, 85, 108
3,13	p. 42, 67, 74, 92, 122
3,14	p. 57
3,15	p. 28, 29, 41, 45, 67, 82, 92, 122, 123
3,15-19	p. 44
3,16	p. 82
3,17	p. 82, 104, 124
3,18	p. 34, 85, 107
3,19	p. 67, 85, 98, 114, 118, 124

#### Capítulo 4

4,1	p. 39, 111
4,1-3	p. 118, 124
4,2	p. 40, 45, 55, 84
4,3	p. 28, 29, 34, 42, 55, 72, 73, 82, 85, 98, 104
4,4	p. 29, 55, 125
4,5	p. 28, 29, 42, 82
4,6	p. 85
4,7	p. 29, 41, 45, 67, 92, 121, 122, 123
4,8	p. 25, 39, 55
4,9	p. 39, 71, 72, 142
4,9-11	p. 125
4,10	p. 55, 125
4,11	p. 44, 73, 85, 113, 124, 125,
4,12	p. 44, 45, 59, 91, 92, 101, 107, 112, 113
4,13	p. 44, 91, 92, 101, 107, 112, 113
4,14	p. 49, 68, 77, 90, 91, 92
4,15	p. 49, 51, 81
4,16	p. 68, 74, 87, 93, 95, 98, 103, 126

#### Capítulo 5

5,1	p. 76, 77, 83
5,3	p. 71, 77, 83, 142
5,4	p. 76
5,5	p. 23, 27, 47, 49, 57, 68, 90, 122, 135
5,6	p. 25, 29, 49, 119, 132
5,7	p. 77, 83, 84
5,8	p. 51, 52, 68, 84, 90
5,9	p. 51, 52, 120, 132

5,10	p. 49, 50
5,12	p. 121
5,13	p. 45, 110

## Capítulo 6

6,1	p. 45, 57, 69, 74, 84, 114
6,2	p. 120
6,3	p. 74, 75
6,4	p. 83, 114
6,4-6	p. 93, 114
6,4-8	p. 98
6,5	p. 58, 119
6,6	p. 68, 90, 91
6,10	p. 74, 90, 94, 109, 110, 125
6,11	p. 74, 86, 126
6,12	p. 39, 84, 111
6,13	p. 30, 34, 35, 36, 38, 117
6,14	p. 30, 34, 38, 98, 118
6,15	p. 38, 98
6,16	p. 34
6,17	p. 20, 34, 35, 39, 89, 117, 118, 141
6,18	p. 34, 86, 94, 114, 117, 118, 141
6,18-20	p. 35
6,20	p. 29, 49, 50, 53, 87, 119, 132

## Capítulo 7

7,1	p. 70, 95
7,1-3	p. 36
7,3	p. 68, 90, 91, 134
7,5	p. 71, 142
7,6	p. 39
7,8	p. 36
7,11	p. 25, 26, 49, 52, 71, 142
7,12	p. 62
7,13	p. 83
7,14	p. 96, 134
7,15	p. 49
7,17	p. 29, 35, 36, 49, 71, 119, 132
7,18	p. 74
7,19	p. 51, 86, 87, 121
7,20	p. 34, 50
7,21	p. 29, 34, 35, 49, 50, 96, 119, 132
7,22	p. 53, 74, 86
7,23	p. 86
7,24	p. 49, 119, 132
7,25	p. 61, 87, 126
7,26	p. 49, 52
7,27	p. 77, 83, 142



7,28 p. 34, 35, 45, 49, 50, 51, 52, 68, 90, 119, 122, 132

## Capítulo 8

8,1 p. 49, 52, 94, 95

8,2 p. 69, 96

8,3 p. 49, 61, 77, 83

8,4 p. 83

8,5 p. 30, 45

8,6 p. 39, 111

8,8 p. 31, 34, 96

8,8-10 p. 53

8,8-12 p. 37, 74

8,9 p. 34, 72, 96

8,10 p. 34, 71, 72, 96, 122, 142

8,11 p. 96

8,12 p. 21

8,13 p. 31, 43, 60, 74, 113

## Capítulo 9

9,5 p. 135

9,7 p. 71, 77, 142

9,8 p. 28, 37, 121

9,9 p. 25, 51, 77, 83, 121

9,10 p. 37, 121

9,11 p. 49, 57

9,12 p. 120, 132

9,13 p. 132

9,14 p. 36, 44, 57, 61, 77, 83, 108, 120, 132, 133

9,15 p. 39, 77, 111, 120, 132

9,19 p. 71, 72, 142

9,20 p. 42

9,23 p. 83

9,24 p. 57, 68, 87

9,25 p. 15, 77, 137

9,26 p. 15, 83, 119, 137

9,27 p. 101

9,28 p. 57, 58, 61, 77

## Capítulo 10

10,1 p. 51, 77, 83, 87, 122, 126

10,2 p. 77

10,4 p. 51, 72, 114

10,5 p. 33, 83

10,5-7 p. 131

10,7 p. 75, 105

10,8 p. 33, 77, 83

10,9 p. 33, 75, 105

10,10	p. 53, 57, 75, 97, 105, 112, 133, 134
10,11	p. 77, 83
10,12	p. 49, 57, 77, 83, 87, 134
10,13	p. 47, 57
10,14	p. 51, 52, 112, 133, 134
10,15	p. 28, 31, 36, 37, 122
10,15-17	p. 37
10,16	p. 34, 53, 96
10,19	p. 63, 74, 78, 87, 114
10,19-39	p. 39, 45, 71
10,20	p. 74
10,21	p. 49, 70
10,22	p. 74, 84, 87, 97, 112, 126
10,23	p. 40, 80, 84, 86, 110, 111
10,24	p. 74
10,25	p. 74, 87
10,26	p. 93
10,27	p. 93, 101
10,29	p. 60, 68, 90, 91, 93, 103, 133
10,29-31	p. 100
10,30	p. 31, 59, 60, 71, 72, 96, 142
10,31	p. 31, 36, 44, 91, 93, 107, 108, 140
10,34	p. 131
10,35	p. 98, 131
10,36	p. 38, 39, 75, 94, 98, 105, 106, 111
10,38	p. 84, 93, 109
10,39	p. 84

## Capítulo 11

11,1	p. 67, 86, 117
11,1-9	p. 84
11,2	p. 38
11,3	p. 60, 61, 119
11,4	p. 38, 77, 83, 109
11,5	p. 38, 60, 62, 87
11,6	p. 63, 85, 87, 97, 98, 114, 117, 126
11,7	p. 30, 110
11,8	p. 77
11,9	p. 39
11.9-17	p. 111
11,10	p. 99
11,11	p. 38, 40, 60, 63, 80, 84, 98, 110, 121
11,13	p. 38, 39, 84
11,15	p. 121
11,16	p. 68, 99, 100, 107
11,17	p. 39, 77, 81, 83, 84
11,18	p. 32
11,19	p. 38, 60, 64
11,20-24	p. 84

11,21	p. 130
11,22	p. 73
11,25	p. 71, 142
11,26	p. 57, 98, 116
11,27	p. 115, 116, 127
11,27-31	p. 84
11,28	p. 73, 100
11,29	p. 60, 65
11,30	p. 60, 66
11,31	p. 60, 85
11,32	p. 29, 66, 121
11,33	p. 38, 39, 60, 66, 84, 110, 111
11,34	p. 66, 114
11,35	p. 60, 66
11,37	p. 81
11,39	p. 38, 39, 84, 111
11,40	p. 52, 76, 98

## Capítulo 12

12,1	p. 74, 100
12,2	p. 84, 85, 87, 95,139
12,4-11	p. 140
12,5	p. 32, 45, 94, 96, 101
12,5-11	p. 68, 69, 90, 91, 107
12,6	p. 96, 106
12,7	p. 72, 77, 90, 107
12,7-11	p. 93
12,9	p. 58, 90, 91, 94
12,10	p. 61, 97, 111
12,11	p. 110
12,13	p. 74
12,14	p. 96, 97, 102, 111, 133, 134
12,15	p. 81, 103
12,18	p. 126
12,22	p. 36, 44, 52, 68, 74, 87, 99, 108
12,22-24	p. 136
12,23	p. 52, 101, 109, 141
12,24	p. 26, 45
12,25	p. 23, 26, 30, 40, 93
12,25-28	p. 46
12,26	p. 32, 45, 46
12,27	p. 40, 62, 99
12,28	p. 87, 88, 98, 104
12,29	p. 93, 100, 107

## Capítulo 13

13,1	p. 102
13,1-19	p. 74

13,2	p. 102, 125
13,4	p. 60, 93
13,5	p. 32, 94
13,6	p. 96
13,7	p. 45, 84, 102, 133
13,8	p. 57, 119, 120, 122, 132
13,9	p. 104
13,10	p. 83
13,12	p. 71, 72, 133, 142
13,14	p. 99
13,15	p. 79, 83
13,16	p. 83, 87, 88, 94, 105, 126
13,17	p. 102
13,20	p. 65, 96, 102, 120, 132, 134, 136, 137
13,21	p. 57, 61, 87, 105, 106, 119, 132, 135
13,22	p. 45
13,23	p. 78
13,24	p. 78
13,25	p. 78, 104

## ANEXO C: Outros Textos Citados na Dissertação

## Antigo Testamento

Gn 2,2	p. 29, 55, 125
Gn 5,24	p. 62, 87
Gn 6,3	p. 120
Gn 12,1-3	p. 39
Gn 14,18	p. 95, 96
Gn 17,17	p. 63
Gn 18	p. 63
Gn 21,12	p. 32
Gn 22,5	p. 64
Gn 22,15	p. 30
Gn 22,16	p. 30
Gn 22,16-18	p. 34
Gn 22,17	p. 30
Gn 49,24	p. 136
Ex 5,14	p. 132
Ex 11	p. 116
Ex 12	p. 116
Ex 12,14	p. 120
Ex 12,23	p. 100
Ex 12,29	p. 100
Ex 14	p. 65
Ex 14,15-31	p. 65
Ex 14,18	p. 136
Ex 14,21	p. 65
Ex 15,22-25	p. 82
Ex 17,1-7	p. 41, 82
Ex 17,7	p. 34
Ex 19,18	p. 46
Ex 20,3	p. 130
Ex 20,19	p. 26
Ex 24,6-8	p. 42
Ex 24,8	p. 42
Ex 24,17	p. 100
Ex 25,40	p. 30
Ex 27,21	p. 120
Ex 32,1-35	p. 82
Lv 11,44	p. 111
Lv 11,45	p. 111
Lv 19,2	p. 111
Lv 20,7	p. 111
Lv 20,8	p. 111
Nm 14,14	p. 116
Nm 14,21	p. 108

Nm 14,21-23	p. 28, 34
Nm 14,30	p. 42
Nm 20,2-5	p. 34
Nm 20,2-13	p. 41
Nm 24,16	p. 95
Dt 1,32	p. 73
Dt 1,33	p. 73
Dt 4,24	p. 100
Dt 4,34	p. 59
Dt 5,26	p. 108
Dt 5,33	p. 73
Dt 6,13	p. 130
Dt 6,22	p. 59
Dt 7,9	p. 111
Dt 8,2	p. 73
Dt 8,6	p. 73
Dt 9,3	p. 100
Dt 9,12	p. 73
Dt 9,16	p. 73
Dt 10,20	p. 130
Dt 11,22	p. 73
Dt 11,28	p. 73
Dt 31,6	p. 32
Dt 31,8	p. 32
Dt 32,3	p. 31, 95
Dt 32,8	p. 95
Dt 32,20	p. 31
Dt 32,34	p. 44
Dt 32,35	p. 31, 59
Dt 32,36	p. 31, 59
Dt 32,43	p. 27, 40, 130
Js 3,10	p. 108
Jz 14,6	p. 66
1Sm 1,6	p. 64
1Sm 2,30	p. 119
1Sm 3,13	p. 119
1Sm 3,14	p. 119
1Sm 17,26	p. 108
1Sm 17,34	p. 66
1Sm 17,35	p. 66
2Sm 7	p. 90
2Sm 7,14	p. 26
2Sm 15,20	p. 132
2Sm 22,3	p. 33, 85

1Rs 9	p. 120
1Rs 11,5	p. 64
1Rs 11,33	p. 64
1Rs 16,31-33	p. 64
1Rs 17,17	p. 66
2Rs 4,18	p. 66
2Rs 19,4	p. 108
2Rs 19,16	p. 108
1Cr 28,20	p. 32
1Cr 29,11	p. 95
Est 8,17	p. 140
Jó 38,7	p. 48
SI 2,7	p. 26, 90, 122
SI 2,8	p. 47
SI 8,5-7	p. 27
SI 18,30	p. 73
SI 22,22	p. 33, 44, 79
SI 23,1	p. 136
SI 24,7	p. 136
SI 25,4	p. 73
SI 27,11	p. 73
SI 40,6-8	p. 33, 131
SI 40,8	p. 105
SI 42,2	p. 108
SI 45,6	p. 120, 131
SI 45,7	p. 56, 106, 131
SI 56,3	p. 95
SI 77,56	p. 95
SI 78,11	p. 95
SI 80,1	p. 136
SI 84,2	p. 108
SI 94,11	p. 42
SI 95	p. 25, 122
SI 95,7	p. 33, 46
SI 95,7-11	p. 33, 34, 72, 73, 82, 104
SI 95,8	p. 41
SI 95,11	p. 28
SI 96,7	p. 27, 40
SI 97,7	p. 130
SI 101,26	p. 134
SI 102,25	p. 129
SI 102,25-27	p. 54, 131
SI 103,4	p. 55
SI 104,1	p. 27
SI 104,4	p. 27, 69

Sl 109,1	p. 27
Sl 110,1	p. 27, 57
Sl 110,4	p. 25, 29, 35, 43
Sl 113,9	p. 64
Sl 119,32	p. 73
Sl 135,9	p. 59
Sl 135,14	p. 31, 59
Sl 144,3	p. 95
Sl 144,6	p. 95
Sl 144,13	p. 111
Pr 3,11	p. 32, 45, 94, 106
Pr 3,12	p. 32, 45, 94
Is 12,2	p. 85
Is 37,4	p. 108
Is 37,17	p. 108
Is 40	p. 120
Is 40,11	p. 136
Is 42,8	p. 136
Is 44	p. 120
Is 45,17	p. 120
Is 54,11	p. 99
Is 54,12	p. 99
Is 55,3	p. 120
Is 63,11	p. 137
Is 66,9	p. 64
Is 66,15	p. 100
Is 66,16	p. 100
Jr 10,10	p. 108
Jr 31	p. 122, 142
Jr 31,31	p. 34
Jr 31,31-34	p. 31, 34, 37, 43
Jr 31,32	p. 34
Jr 31,33	p. 31, 34, 37, 71
Jr 31,34	p. 37
Jr 32,20	p. 59
Jr 32,21	p. 59
Ez 34,1-31	p. 136
Dn 3	p. 66
Dn 4,13	p. 48
Dn 4,17	p. 48
Dn 6	p. 66
Dn 6,21	p. 108
Dn 7,10	p. 48
Os 2,1	p. 108



Ag 2,6 p. 32, 46

Zc 2,5 p. 136

#### Deuterocanônicos

1Mac 9,44 p. 132

Sb 10,17 p. 98

Sr 44,16 p. 62

Sr 49,14 p. 62

#### Pseudepígrafos

1Esd 4,36 p. 109

1Esd 4,40 p. 109

3Mac 6,28 p. 108

Epístola de Barnabé 15 p. 125

JosAsen 8,5 p. 108

JosAsen 11,1 p. 108

Jub 1,25 p. 108

Jub 21,4 p. 108

#### Novo Testamento

Mt 2,2 p. 130

Mt 2,8 p. 130

Mt 2,12 p. 30

Mt 2,22 p. 30

Mt 3,15 p. 52

Mt 4,1 p. 81

Mt 4,3 p. 81

Mt 4,8 p. 136

Mt 4,10 p. 130

Mt 5,8 p. 96, 112

Mt 5,12 p. 97

Mt 5,25 p. 102

Mt 5,45 p. 31

Mt 6,13 p. 132

Mt 6,16 p. 113

Mt 6,19 p. 113

Mt 6,20 p. 113

Mt 8,21 p. 74

Mt 14,1 p. 122

Mt 16,16 p. 108

Mt 19,3 p. 81

Mt 24,29 p. 46

Mt 25,21 p. 134

Mt 26,30 p. 79

Mt 26,63 p. 108

Mc 1,13	p. 81
Mc 5,6	p. 130
Mc 5,7	p. 95
Mc 5,13	p. 74
Mc 8,12	p. 42
Mc 9,41	p. 97
Mc 10,30	p. 122
Mc 12,15	p. 81
Mc 14,26	p. 79
Lc 1,32	p. 95
Lc 1,33	p. 132
Lc 1,35	p. 95
Lc 1,55	p. 124
Lc 1,76	p. 95
Lc 2,26	p. 30
Lc 4,2	p. 81
Lc 4,7	p. 130
Lc 4,18	p. 56
Lc 8,32	p. 74
Lc 9,20	p. 57
Lc 11,19	p. 102
Lc 12,5	p. 101
Lc 24,26	p. 136
Lc 24,52	p. 130
Jo 1,18	p. 117
Jo 4,24	p. 117, 130
Jo 4,36	p. 98
Jo 5,37	p. 96
Jo 6,6	p. 81
Jo 6,46	p. 96
Jo 7,18	p. 136
Jo 8,56	p. 38
Jo 10,11	p. 137
Jo 10,16	p. 137
Jo 10,34	p. 131
Jo 10,35	p. 131
Jo 10,36	p. 133
Jo 12,48	p. 112
Jo14,7	p. 96
Jo14,9	p. 96, 117
Jo 17,4	p. 77
Jo 17,5	p. 136
Jo 17,17	p. 133
Jo 17,18	p. 49
Jo 19,38	p. 74
At 1,7	p. 122

At 2	p. 28
At 2,22	p. 59
At 3,13	p. 124
At 3,23	p. 100
At 3,35	p. 124
At 4,27	p. 56
At 7,2	p. 136
At 7,16	p. 62
At 7,38-53	p. 122
At 7,43	p. 130
At 8,27	p. 130
At 10,22	p. 30
At 10,25	p. 130
At 10,38	p. 56
At 10,42	p. 102
At 10,45	p. 134
At 11,26	p. 30
At 13,15	p. 45
At 13,20	p. 102
At 13,34	p. 31
At 13,41	p. 113
At 14,15	p. 108
At 16,1	p. 78
At 16,7	p. 81
At 16,25	p. 79
At 18,15	p. 28
At 18,21	p. 75
At 19,24	p. 99
At 19,38	p. 99
At 21,39	p. 74
At 21,40	p. 74
At 24,6	p. 81
Rm 1,4	p. 48
Rm 1,10	p. 75
Rm 1,20	p. 116
Rm 1,25	p. 132
Rm 2,15	p. 36
Rm 3,21-26	p. 110
Rm 4,20	p. 38
Rm 4,21	p. 38
Rm 7,3	p. 30
Rm 8,16	p. 36
Rm 9,1	p. 36
Rm 9,5	p. 132
Rm 9,26	p. 108
Rm 11,36	p. 54, 132
Rm 13,6	p. 70
Rm 14,12	p. 112

Rm 15,16	p. 70, 133
Rm 15,19	p. 59
Rm 15,33	p. 102
Rm 16,20	p. 102
Rm 16,25	p. 122
Rm 16,27	p. 132
1Co 1,9	p. 111
1Co 3,3	p. 108
1Co 3,8	p. 98
1Co 4,19	p. 75
1Co 5,5	p. 100
1Co 6,16	p. 108
1Co 7,14	p. 133
1Co 8,4-6	p. 135
1Co 10,10	p. 100
1Co 10,13	p. 81, 111
1Co 11,13	p. 52
1Co 14,33	p. 102
1Co 16,7	p. 74
2Co 1,18	p. 111
2Co 1,21	p. 56, 57
2Co 5,10	p. 102
2Co 11,31	p. 132
2Co 12,12	p. 59
2Co 13,5	p. 81
2Co 13,11	p. 102
Gl 1,6	p. 62
Gl 3,19	p. 122
Gl 4,8	p. 135
Gl 4,9	p. 135
Ef 4,8	p. 31
Ef 5,3	p. 52
Fl 2,12	p. 106
Fl 2,13	p. 75, 106
Fl 2,25	p. 70
Fl 4,9	p. 102
Fl 4,20	p. 132
Cl 1,2	p. 134
Cl 1,15	p. 116
Cl 1,16	p. 54, 116
Cl 1,27	p. 136
1Ts 1,9	p. 108, 135
1Ts 3,5	p. 81

1Ts 4,5	p. 135
1Ts 4,7	p. 112
1Ts 5,1	p. 122
1Ts 5,3	p. 100
1Ts 5,23	p. 102, 133
1Ts 5,24	p. 111
2Ts 1,9	p. 100
2Ts 2,9	p. 59
2Ts 3,3	p. 111
1Tm 1,17	p. 116
1Tm 2,1	p. 52
1Tm 3,15	p. 108
1Tm 4,5	p. 133
1Tm 4,10	p. 108
1Tm 6,9	p. 100
1Tm 6,16	p. 116
2Tm 1,9	p. 122
Tt 1,2	p. 118
Tg 1,13	p. 81, 82
Tg 4,14	p. 113
Tg 4,15	p. 75
1Pd 1,16	p. 111
1Pd 1,23	p. 108
1Pd 2,25	p. 137
1Pd 5,4	p. 137
1Pd 5,12	p. 36
2Pd 1,17	p. 136
1Jo 1,9	p. 111
1Jo 2,20	p. 56, 57
1Jo 2,27	p. 56, 57
1Jo 4,20	p. 96
2Jo 8	p. 98
3Jo 11	p. 96
Jd 4	p. 62
Jd 25	p. 94, 132
Ap 1,5	p. 111
Ap 2,2	p. 81
Ap 2,10	p. 81

Ap 3,10	p. 81
Ap 5,14	p. 130
Ap 7,2	p. 108
Ap 9,20	p. 130
Ap 13,4	p. 130
Ap 15,7	p. 108
Ap 18,22	p. 99
Ap 19,10	p. 130
Ap 19,13	p. 44
Ap 21,2	p. 99
Ap 21,10-27	p. 99
Ap 22,8	p. 130
Ap 22,9	p. 130