

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

**EPÍSTOLA AOS HEBREUS:
BASES TEXTUAIS PARA UM NEOMONOTEÍSMO CRISTÃO**

DARLYSON MOYSÉS ALVES FEITOSA

GOIÂNIA
2012

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

**EPÍSTOLA AOS HEBREUS:
BASES TEXTUAIS PARA UM NEOMONOTEÍSMO CRISTÃO**

DARLYSON MOYSÉS ALVES FEITOSA

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação
Stricto Sensu em Ciências da Religião para a con-
clusão do Doutorado em Ciências da Religião.

Orientadora: Profa. Dra. Ivoni Richter Reimer

GOIÂNIA

2012

Feitosa, Darlyson Moysés Alves
F311e Epístola aos Hebreus [manuscrito] : bases textuais
para um neomonoteísmo cristão / Darlyson Moysés Al-
ves Feitosa. – 2012.
208 f.; 31 cm.

Tese (doutorado) - Pontifícia Universidade Católica
de Goiás, Departamento de Filosofia e Teologia, 2012.
"Orientadora: Profa. Ivoni Richter Reimer"

1. Bíblia - N.T - Hebreus. 2. Cristianismo. I. Título.

CDU 27-248.74

TESE DO DOUTORADO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO DEFENDIDA EM 24
DE AGOSTO DE 2012 E APROVADA COM A NOTA 10 (DEZ) PELA BANCA
EXAMINADORA

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

2. Dr. Haroldo Reimer /PUC Goiás (Membro) H. Reimer

3. Dr. Joel Antônio Ferreira/PUC Goiás (Membro) J. Ferreira

4. Dr. Isidoro Mazzarolo/PUC-Rio (Membro) I. Mazzarolo

5. Dr. João Luiz Correia Júnior/UNICAP (Membro) J. Luiz

DEDICATÓRIA

Fosse Hebreus uma epístola composta
em nossos dias, o capítulo 11 incluiria

Cristina
Amanda
Delma

AGRADECIMENTO

A presente pesquisa é um trabalho interpessoal. Uns sugeriram vocábulos, outros sentenças; alguns contribuíram com tempo, outros com bens. Ouvi sugestões para inclusão de um tema e, também, para supressão de outros assuntos. A você que direta ou indiretamente me acompanhou nessa peregrinação, registro aqui minha gratidão. Algumas menções mais específicas:

- Dra. Ivoni Richter Reimer, que me acompanhou desde o mestrado.
- Dra. Zilda Fernandes Ribeiro (*in memorian*), única professora que me fez dançar em sala de aula.
- Dr. Haroldo Reimer, Dr. Valmor da Silva, Dr. Joel Antonio Ferreira, pelas valiosas sugestões e incentivos.
- Corpo docente e administrativo da PUC-GO, pela seriedade que gera segurança aos discentes.
- Colegas de turma, pelos compartilhamentos heterogêneos e enriquecedores de crenças.
- Dr. João Luiz Correia Júnior e Dr. Isidoro Mazzarolo, pela análise do trabalho e competente participação avaliativa.
- Dr. Felipe Dunaway, um mentor imensurável.
- Dr. José Florêncio Rodrigues Júnior, companheiro de muitos momentos.
- Irmãos e amigos da IBLS, minha comunidade de fé.

RESUMO

FEITOSA, Darlyson Moysés Alves. *Epístola aos Hebreus: bases textuais para um neomonoteísmo cristão*. Tese (Doutorado em Ciências da Religião). Goiânia: Pontifícia Universidade Católica de Goiás, 2011.

A presente pesquisa analisa as diversas declarações sobre o personagem inicialmente apresentado como o 'Filho' no livro da Bíblia hoje conhecido como Epístola aos Hebreus. O Filho é identificado como sendo Jesus Cristo, qualificado pelo autor da epístola com atributos antes designados somente para Deus, o Pai, numa perspectiva concomitante e não paralela. As qualificações do Filho estão em interseção com atributos do Pai, e se constituem a base para a concepção divina do Filho. Em virtude das implicações sociorreligiosas, esse processo de divinização é melhor compreendido no período de crise nacional judaica que se sucede aos eventos de 70 d.C., onde os conflitos intrajudaicos afloraram. E, comparativamente à concepção monoteísta segundo a tradição veterotestamentária, a divinização de Jesus com base na Epístola aos Hebreus apresenta elementos teológicos que sugerem novos conceitos monoteístas, denominados na pesquisa como neomonoteísmo.

Palavras-chave: Epístola aos Hebreus, monoteísmo, neomonoteísmo, divindade.

ABSTRACT

FEITOSA, Darlyson Moysés Alves. *Epistle to the Hebrews: textual basis for a christian neomonotheism*. Thesis (Doctorate in Religious Sciences) – Pontifical Catholic University of Goiás, Goiânia, 2012.

The present research examines the various statements about the figure originally introduced as the 'Son' in the book of the Bible known as the Epistle to the Hebrews. The Son is identified as being Jesus Christ, described by the author of the epistle with attributes previously designated only to God, the Father, in a concomitant non-parallel perspective. The qualifications of the Son are in the intersection with the Father's attributes, and constitute the basis for the divine conception of the Son. Given the socio-religious implications, this process of deification is best understood in the Jewish period of national crisis that follows the events of 70 AC, where intra-Jewish conflicts arose. And compared to the monotheistic concept according to Old Testament tradition, the deification of Jesus based on the Epistle to the Hebrews presents theological elements that suggest new monotheistic concepts, referred to in the research as neomonotheism.

Keywords: Epistle to the Hebrews, monotheism, neomonotheism, divinity.

LISTA DE ABREVIATURAS

1Clem	=	Primeira Epístola de Clemente
1Cor	=	Primeira Epístola aos Coríntios
1Hen	=	Primeiro Livro de Henoc
1Jo	=	Primeira Epístola de João
1Mc	=	Primeiro Livro dos Macabeus
1Pd	=	Primeira Epístola de Pedro
1Rs	=	Primeiro Livro dos Reis
1Tm	=	Primeira Epístola a Timóteo
1Ts	=	Primeira Epístola aos Tessalonicenses
2Bar	=	Segundo Livro de Baruc
2Cor	=	Segunda Epístola aos Coríntios
2Cr	=	Segundo Livro das Crônicas
2Pd	=	Segunda Epístola de Pedro
2Rs	=	Segundo Livro dos Reis
2Tm	=	Segunda Epístola a Timóteo
2Ts	=	Segunda Epístola aos Tessalonicenses
3Mc	=	Terceiro Livro dos Macabeus
4Esd	=	Quarto Livro de Esdras
a.C.	=	antes de Cristo
ACF	=	Bíblia Almeida Corrigida Fiel
Am	=	Amós
Ap	=	Apocalipse de João
ApAbr	=	Apocalipse de Abraão
APF	=	Bíblia Antonio Pereira de Figueiredo
ApMos	=	Apocalipse de Moisés
ARA	=	Bíblia Almeida Revista e Atualizada
ARC	=	Bíblia Almeida Revista e Corrigida
Arist	=	Carta de Aristeias
At	=	Atos dos Apóstolos
AT	=	Antigo Testamento
BAM	=	Bíblia Almeida Melhores Textos
BCNBB	=	Bíblia da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil

BEP	=	Bíblia Edição Pastoral
BHT	=	Bíblia Hebraica Stuttgartensia
BJ	=	Bíblia de Jerusalém
BP	=	Bíblia do Peregrino
c.	=	cerca de
cap.	=	capítulo
cf.	=	conferir
Cl	=	Epístola aos Colossenses
d.C.	=	depois de Cristo
Dn	=	Daniel
Dt	=	Deuteronômio
Eclo	=	Eclesiástico (Sirácida)
Ef	=	Epístola aos Efésios
EpJr	=	Epístola de Jeremias
Esd	=	Esdras
Est	=	Ester
Ex	=	Êxodo
Ez	=	Ezequiel
Fl	=	Epístola aos Filipenses
Fm	=	Epístola a Filemom
Gl	=	Epístola aos Gálatas
Gn	=	Gênesis
Hb	=	Epístola aos Hebreus
Is	=	Isaías
Jt	=	Judite
Jl	=	Joel
Jo	=	Evangelho de João
JosAsen	=	José e Asenate
Jr	=	Jeremias
Js	=	Josué
Jz	=	Juízes
KJV	=	Bíblia King James Version
Lc	=	Evangelho de Lucas
Lv	=	Levítico
LXX	=	Septuaginta

Mc	=	Evangelho de Marcos
MGK	=	Modern Greek Bible
Mq	=	Miqueias
Mt	=	Evangelho de Mateus
NIV	=	Bible New International Version
Nm	=	Números
NT	=	Novo Testamento
NTKJV	=	Novo Testamento King James Version
NVI	=	Bíblia Nova Versão Internacional
OrMan	=	Oração de Manassés
p.	=	página
p. ex.	=	por exemplo
Pr	=	Provérbios
Rm	=	Epístola aos Romanos
s	=	versículos seguintes (quando em citações bíblicas)
Sb	=	Sabedoria
séc.	=	século
Sr	=	Sirácida (Eclesiástico)
Sl	=	Salmos
TEB	=	Bíblia Tradução Ecumênica
Tt	=	Epístola a Tito
v. / vol.	=	volume
VUL	=	Vulgata
VV. AA.	=	vários autores
WUNT	=	Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament
Zc	=	Zacarias

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	11
1 ASPECTOS INTRODUTÓRIOS À EPÍSTOLA AOS HEBREUS	22
1.1 O LOCAL DA COMPOSIÇÃO	22
1.2 O GÊNERO LITERÁRIO E OS DESTINATÁRIOS	23
1.3 A AUTORIA E A DATA	27
1.3.1 Hebreus Como uma Epístola Não-Paulina	28
1.3.2 Hebreus Como uma Epístola Pós-70 d.C.	32
1.4 A CANONICIDADE	33
2 FORMAÇÃO E MANUTENÇÃO DA CONCEPÇÃO MONOTEÍSTA	36
2.1 YAHWEH E O MONOTEÍSMO JUDAICO	36
2.2 YAHWEH E O MONOTEÍSMO CRISTÃO	37
2.3 JESUS E CRISTO	44
2.4 A TEORIA DE THEISSEN	48
3 ELEMENTOS SOCIOLITERÁRIOS FORMADORES DO NEOMONOTEÍSMO	53
3.1 HEBREUS EM UM AMBIENTE DE CONFLITO	53
3.1.1 Conflito de Natureza Geográfica	59
3.1.2 Conflito de Identidade	65
3.1.3 Conflito de Superioridade	67
3.1.4 Conflito de Natureza Teológica	70
3.1.4.1 Conflito da iconicidade: Yahweh é Espírito	71
3.1.4.2 Conflito da aproximação	82
3.1.4.3 Conflito da entronização do Filho	86
3.2 TRANSFORMAÇÕES NOS PILARES DA FÉ JUDAICA	90
3.2.1 Transformações nos Postulados Apocalípticos	95
3.2.2 Transformações na Lei e na Aliança	113
3.3 AS INTERSEÇÕES LITERÁRIAS	121
3.3.1 Interseção Literária e Intertextualidade	122
3.3.2 Jesus é Criador	125
3.3.3 Jesus é Eterno	129
3.3.4 Jesus é Objeto da Adoração	132

3.3.5	Jesus é Santificador	135
3.3.6	Jesus é Misericordioso e Fiel	136
3.3.7	Jesus é Glorificado e Honrado	140
3.3.8	Jesus é o Grande Pastor	143
3.3.9	Jesus é Senhor e Deus	145
CONCLUSÃO		150
REFERÊNCIAS		154
ANEXO A		176
ANEXO B		186

INTRODUÇÃO

‘Epístola aos Hebreus: Bases Textuais Para um Neomonoteísmo Cristão’ é uma pesquisa que investiga a divindade de Cristo no ambiente judaico pós-70 d.C, tendo como referência o escrito neotestamentário conhecido como Epístola aos Hebreus¹.

As pesquisas neotestamentárias nas últimas décadas se debruçaram e renovaram as questões do Jesus histórico, concentrando-se na análise de Jesus dentro da sociedade e movimentos judaicos, incluindo fontes não-canônicas como referenciais (THEISSEN e MERZ, 2004, p. 28-29; ASCHOFF, 2008, p. 7). Mas a pluralidade de resultados heterogêneos tem sido a característica dessas pesquisas e um problema ainda a, senão solucionado, pelo menos continuar sendo investigado academicamente. Wright (*apud* FIORENZA, 2005, p. 29) observa:

a atual enxurrada de livros acerca de Jesus oferece uma assombrosa diversidade de hipóteses concorrentes. Não há um programa teológico unificador; nenhum acordo definitivo em termos de método; e com certeza nenhum conjunto comum de resultados.

Ainda que a pluralidade aponte para avanços significativos no mundo acadêmico contemporâneo na compreensão do movimento e da identidade de Jesus, tal pluralidade não tem dado uma resposta definitiva sobre a identidade do Cristo, em particular no que se refere à linguagem teológica utilizada para apresentá-lo na condição de Filho, em sua relação com Yahweh², o Pai³. De fato, tem sido comum no meio acadêmico se destacar explícitas considerações sobre a descontinuidade textual entre Yahweh como Pai, e Jesus na condição de Filho, levando-se em consideração os dois testamentos, especialmente quando o Filho é analisado a partir de uma perspectiva messiânica. Essa descontinuidade é assim destacada por Bloom⁴ (2006, p. 140): “Um Messias que é Deus Encarnado e que morre na Cruz pelo Per-

¹ Usar-se-á também ‘epístola’ e ‘Hebreus’, ambas se referindo à Epístola aos Hebreus. Para as considerações a respeito da terminologia ‘epístola’ e ‘Hebreus’, cf. o tópico 2.2.

² Usaremos a forma vocalizada ‘Yahweh’. Em citações aparece ‘YHWH’ ou ‘lahweh’. As transliterações seguem regras específicas para cada texto citado.

³ Sobre a paternidade de Yahweh, cf. o tópico 3.2.

⁴ Harold Bloom, norte-americano, é saudado no meio erudito como um dos maiores críticos literários contemporâneos. As citações a ele nesta pesquisa evidenciam que a sua crítica alcança inclusive o ambiente religioso.

dão de todo pecado humano é irreconciliável com a Bíblia hebraica”. Fomentando as dificuldades de considerações sobre a relação entre Deus e Jesus, no retorno crescente do misticismo e esoterismo contemporâneos, Cristo é apresentado em formas multidivinas sem, contudo, haver uma nova discussão sobre as possibilidades mono-teístas e politeístas do primeiro século d.C., ambiente em que ocorrem as presentes interseções entre o Pai e o Filho, conforme a Epístola aos Hebreus. Portanto, a despeito de muitos pensadores terem se debruçado sobre a cristologia nos dois últimos séculos, permanecem abertas as perspectivas de análise do Cristo-Deus, isto é, as considerações sobre aquele que é comumente chamado de Filho, identificado na pessoa de Jesus de Nazaré, em sua condição divina. O problema da relação entre Jesus de Nazaré e o Cristo da fé é ampliado nesta pesquisa através da análise da identidade do Filho Jesus em sua relação com o Pai, Deus, sob a perspectiva daquilo que nomeamos como sendo um neomonoteísmo.

A presente pesquisa se justifica, pois, de forma quádrupla:

1. A antecipação da discussão sobre a divindade de Jesus. A tradição dos estudos acadêmicos sobre a identidade e natureza de Jesus (“quem é Jesus?”) majoritariamente remete as pesquisas para as grandes discussões dos concílios ecumênicos a partir do séc. II d.C., culminando especialmente no primeiro Concílio de Niceia em 325 d.C., que dogmatizou a divindade do Filho. Armstrong (1994, p. 116) começa a sua exposição sobre ‘O Deus Cristão’ com a expressão temporal “por volta de 320”, remetendo para aquele tempo o cerne da discussão sobre a divindade de Cristo. Contudo, nenhum desses concílios teve como principal base argumentativa e exegética as declarações ou registros neotestamentários. Os documentos do Novo Testamento foram considerados como referencial secundário. Optou-se, em primeira instância, pelo esclarecimento dos sentidos filosóficos da terminologia referente a Jesus, e essa opção justifica em grande parte a manutenção das controvérsias sobre a Trindade até os dias atuais. Ainda que se siga uma tradição a respeito da Trindade, a terminologia utilizada comumente de depara com paradoxos ou mesmo contradições. Rubenstein (2001, p. 278), referindo-se especificamente à natureza do Filho discutida nos concílios ecumênicos, sugere que a polêmica, a despeito dos dogmas, não cessou: “o grande questionamento que gerou a controvérsia sobre a divindade de Jesus continuou – e ainda continua – a assombrar a imaginação e a desafiar a

consciência do gênero humano”. Mesmo aqueles que analisam a divindade de Cristo a partir de uma perspectiva neotestamentária acabam aceitando como base argumentativa os postulados da igreja grego-latina, expressos na voz dos pais apostólicos. Ramalho (2008, p. 17), por exemplo, observa que “bem antes de Niceia, já era comum a prática de reconhecimento da divindade de Jesus Cristo pela cristandade primitiva” sem, contudo, fornecer elementos textuais neotestamentários que pautem suas argumentações, optando por analisar o Cristo-Deus a partir das origens do arianismo e seus desdobramentos eclesiásticos, dogmáticos e políticos. Os concílios ecumênicos são, pois, aqui mencionados secundariamente. Nos limites propostos para o presente trabalho, os concílios são considerados objetivamente (objetos) e não subjetivamente (sujeitos).

Por conseguinte, cuidamos de defender uma antecipação da discussão sobre a divindade de Jesus para as duas últimas décadas do séc. I d.C., analisando as declarações que incluem o Filho (Jesus Cristo) na perspectiva divina, segundo Hebreus, sem que o autor⁵ possa ser considerado de forma isolada em relação a essa perspectiva. Escritos cristãos tardios começaram a chamar Jesus de ‘Deus’ (Jo 1,1.18; 20,28; Tt 2,13; 2Pd 1,1.2), contribuindo para a construção sociorreligiosa a respeito do significado do movimento de Jesus e sua consequente identidade divina, que se estenderão para os séculos seguintes. Até o séc. VII d.C. (680-681 d.C.: III Concílio de Constantinopla) ainda se discutia sobre as duas naturezas de Cristo (a divina e a humana), com as questões sendo resolvidas de forma dogmática. A pluralidade, porém, das concepções concernentes ao Filho permanecem heterogêneas até os dias atuais.

A Epístola aos Hebreus, aqui considerada como um documento cristão pós-70 d.C.⁶, é um exemplo de como as tensões intrajudaicas se apresentaram após o

⁵ ‘Autor’, sem qualquer outro complemento, sempre se referirá ao autor da Epístola aos Hebreus. Por estilo de composição da frase, algumas vezes usaremos ‘autor de Hebreus’ ou ‘autor da epístola’. Em 2.3 fazemos considerações a respeito da autoria de Hebreus, inclusive sobre a possibilidade de uma composição feminina. Em termos de linguagem, usamos o vocábulo no masculino ‘autor’. Busca-se ainda uma padronização na linguagem teológica (e, naturalmente, em outros campos da ciência) que contemple a presença do feminino de forma ativa e não periférica ou passiva, evitando-se a duplicidade redacional como: Deus/Deusa; discípulo/discípula; Pai/Mãe; Filho/Filha; Salvador/Salvadora; Senhor/Senhora, Sacerdote/Sacerdotisa e afins.

⁶ Discussões técnicas sobre a data de composição de Hebreus podem ser vistas em Attridge (1989, p. 6-9), Ellingworth (1993, p. 29-33), Mitchell (2007, p. 7-11). Além do tópico 2.3, ao longo de nossa pesquisa as questões relacionadas à datação e opção pós-70 d.C. para a composição de Hebreus são vinculadas aos argumentos do *Sitz im Leben* da epístola.

desastre nacional de 70 d.C. com a destruição de Jerusalém e seu centro cultural, o templo. Ou seja, muito antes dos embates teológicos sobre a natureza do Filho, que caracterizaram os concílios ecumênicos da Igreja, especialmente os do séc. IV d.C., temos em Hebreus declarações diretas e indiretas para apresentar essa epístola como um dos primeiros documentos a desafiar ou propor uma alternativa para os judeus que se viam, tragicamente, sem a prova do poder, da intervenção ou socorro de Yahweh⁷ diante dos chamados pagãos romanos e seus muitos deuses. Séculos de esperança de um vitorioso retorno de Israel ao cenário político-militar, como nos dias de Davi, sucumbiam diante do poderio romano. As comunidades judaicas que aceitavam a distinção e a particularidade de Jesus Cristo precisavam, além disso, também enfrentar o conflito que se lhes apresentava decorrente do tardamento da “vinda” [*parousía*] de Cristo.

Teoriza-se, portanto, que a apresentação de Jesus em Hebreus com a atributos antes só destinados a Yahweh é um dos ápices teológicos desse fervilhar socior-religioso que se deu após 70 d.C. Para se chegar a essa constatação, porém, é necessário que vários aspectos conflitantes sejam observados. Referimo-nos aos possíveis conflitos subjacentes ao texto, que culminaram em uma aceitação normativa para o grupo cristão a respeito da identidade divina do Filho.

2. Há pouca pesquisa sobre a divindade de Cristo tendo Hebreus como base. A epístola é estudada principalmente nos aspectos de sua alta cristologia, em particular o sacerdócio de Jesus Cristo. A divindade de Jesus tem sido considerada, no que se refere à base textual, majoritariamente a partir das análises das epístolas da tradição paulina, das considerações em torno dos milagres creditados a Jesus segundo os evangelhos e da teologia do Evangelho de João. Ao considerarmos com especificidade a Epístola aos Hebreus, participamos da expansão da pesquisa neotestamentária concernente ao tema, visto que Hebreus registra várias declarações a respeito de Jesus que, na própria epístola, também são creditadas a Deus, bem como nos inserimos numa nova perspectiva de consideração acadêmica para a epístola. Conforme a sugestão de Stein (2004, p. 115),

podemos abordar um autor, um tema, um fato histórico, um acontecimento determinado, um caso psicoanalítico, não segundo os cânones estritos da interpretação do texto, para nos inserirmos na dinâmica do texto, mas pro-

⁷ Usamos ‘Yahweh’ e ‘Deus’ sem distinção. ‘Senhor’ é analisado em um tópico específico (3.3.9).

duzindo uma nova dinâmica, na medida em que nós, em vez de olharmos os aspectos mais gerais do texto, aqueles que temos que incorporar ao nosso discurso, rompemos a solidariedade entre as linhas do texto, fazemos a leitura do não-escrito do texto, talvez até perseguindo o não-pensado, e sobretudo nos concentrando não na universalidade, na sistematicidade do texto, mas celebrando a sua singularidade.

Com isso, estamos admitindo que os campos de estudos neotestamentários se renovam, permitindo novas considerações exegéticas e hermenêuticas, na exploração de áreas/textos sob novas perspectivas, como o presente caso, de se considerar Hebreus como um dos documentos primários sobre a divindade do Filho.

3. Há uma lacuna nos comentários clássicos de Hebreus⁸ no que se refere à análise do tema 'divindade de Cristo'. Justifica-se, pois, esse estudo temático à luz das informações que o texto registra: há várias interseções entre os atributos do Pai e do Filho, merecendo e estimulando a investigação sobre as implicações de tais afirmações.

4. As três últimas décadas têm evidenciado um paradoxo religioso: verifica-se uma explícita exposição e defesa do ateísmo em países outrora tradicionalmente cristãos (Europa Ocidental e Estados Unidos especialmente), com a clássica afirmação da não-presença e inexistência de Deus; ao mesmo tempo, um fervilhar religioso é promovido através de movimentos de renovação (carismática, neopentecostal) espiritual em países chamados emergentes (Brasil, Índia, África do Sul). Ateístas e teístas fazem afirmações sobre Deus. A presente pesquisa se insere nessa controvérsia, pois ao tratar de concepções bíblicoliterárias a respeito da divindade, ela contribui para o diálogo inter-religioso contemporâneo, propondo considerações sistemáticas da divinização do Filho.

Objetivamos, portanto, com esta pesquisa, primariamente demonstrar que a Epístola aos Hebreus fornece elementos textuais que fomentam a discussão sobre a divindade de Jesus Cristo. O autor propõe uma mudança radical na concepção de Deus: de um Deus tradicionalmente concebido como anicônico no Antigo Testamento à iconicidade divina explicitada em Jesus Cristo. Esse objetivo primário fomenta objetivos secundários decorrentes. Se hoje há espaço e liberdade para as conside-

⁸ Por exemplo, Attridge (1989), Bruce (1990), Delitzsch (1872 e 1874), Ellingworth (1993), Guthrie (1984), Hegermann (1988), Kirtemaker (2003), Lightfoot (1976), Moffatt (1979), Vanhoye (1976), Westcott (2010), Windischi (1913).

rações diversas sobre Deus, inclusive sobre a sua não-existência, o ambiente do primeiro século d.C. nas comunidades intrajudaicas não admitia a prática do politeísmo ou ateísmo. Mesmo a tragédia nacional dos judeus em 70 d.C. não foi capaz de extinguir a fé no Deus único. Jesus ser caracterizado por atributos antes exclusivos a Deus é, portanto, uma realidade textual que merece ser explorada a fundo. Com essa busca sobre a divindade de Jesus Cristo na Epístola aos Hebreus objetiva-se, também, uma participação e inserção no debate acadêmico teológico contemporâneo. No âmbito das Ciências da Religião, a Epístola aos Hebreus nos serve de exemplo no que se refere ao conflito socioreligioso experimentado pelas comunidades intrajudaicas, dentre as quais as novas comunidades cristãs. Desse modo, pois, inserimo-nos na discussão contemporânea sobre o fenômeno religioso, suas características e influências sociais. Por fim, ainda a respeito de objetivos decorrentes do principal, com esta pesquisa tencionamos a inserção/contribuição em relação aos métodos de análise exegeticoliterária, a fim de que o leitor, cristão ou não-cristão, também se insira no pensamento teológico de forma analítica, encontrando possibilidades ou alternativas de compreensão sobre a relação entre o Pai e o Filho.

Tendo em vista tais objetivos, a hipótese a ser provada é que a apresentação do Filho, Jesus, com atributos antes designados no antigo judaísmo apenas para o Pai, Deus, constitui-se numa proposta de rompimento teológico radical: da antiga e arraigada concepção do Yahweh transcendente e anicônico, apresentado como o Pai desde o início da epístola, para a concepção do Deus-Filho imanente e icônico sem, entretanto, haver defesa de um politeísmo (que seria uma espécie de politeísmo), mas sim de um neomonoteísmo. Neomonoteísmo é o monoteísmo com novos contornos, especialmente pela admissão da iconicidade (representação) da divindade e pelo desafio da aproximação entre a divindade e o ser humano. A Epístola aos Hebreus é o objeto fronteiro (limite da pesquisa) em virtude de ser considerada no âmbito da erudição neotestamentária como o texto mais cristológico/cristocêntrico do Novo Testamento – precisamente nesse texto cristológico as interseções entre o Pai e o Filho são emergentes.

As pesquisas sobre Hebreus têm se concentrado basicamente em três áreas: introdução/comentário, cristologia e alguns excursos temáticos (p. ex.: o sentido de perfeição, o dualismo, o povo de Deus, a escatologia, a Aliança, a fé). Na primeira

área, introdução/comentário, dois trabalhos recentes têm merecido atenção no meio acadêmico. Hoppin (1997 e 2004) sistematiza uma defesa da autoria pró-Priscila, apontando a plausibilidade feminina para o estilo e composição da epístola⁹. O outro trabalho é de Thiele (2008), que reexamina amiúde as possibilidades da autoria de Hebreus. Sua conclusão é clássica, atribuindo a autoria a Paulo, com provável uso de um escrivão. A importância dessa pesquisa de Thiele não se concentra na sua conclusão, mas no desenvolvimento e considerações das várias possibilidades de autoria para Hebreus. Ainda nessa área de introdução, as pesquisas de Nauck (1960) e Vanhoye (1976), com ênfase na estrutura da epístola, permanecem como referências. A segunda e terceira áreas das pesquisas em Hebreus, a cristologia e os temas, por vezes se aglutinam. O trabalho de MacNeill (1914) continua como obra clássica no que concerne à cristologia em Hebreus, por considerar a cristologia na epístola como um todo. Weiss (1991) submete a seção 4,14-10,18 da epístola à temática 'A base cristológica do encorajamento da fé', destacando a 'cristologia sumo-sacerdotal'. Adriano Filho (2001), seguindo as pesquisas de Käsemann (1984), submete a seção 2,5-10,18 à 'cristologia da solidariedade', com amplas considerações a respeito da ação de Cristo em favor dos peregrinos de Deus. Registra-se ainda uma coletânea de abordagens com ênfase no Cristo libertador (ESTUDOS BÍBLICOS, 1992, n. 34).

Os referenciais teóricos para esta pesquisa estão assim agrupados: um grupo bíblico, tipificado em Attridge (1989), considerando as abordagens clássicas (introdução e comentário textual); um grupo literário, tipificado em Miles (1997 e 2002), com questões sobre como a dinâmica literária evidencia a natureza do Pai e do Filho; um grupo de natureza sociorreligiosa com base em Theissen (2009), com considerações sobre a sociedade judaica e sua perspectiva monoteísta.

Attridge (1989) escreveu o seu comentário de Hebreus dentro da série 'Hermeneia', considerada por muitos eruditos como a mais importante série de comentários bíblicos na língua inglesa na atualidade. Essa série foi produzida com liberdade de tamanho e escopo, colocando o comentário de Attridge dentre os comentários mais volumosos da epístola, equiparando-se a Delitzsch (1872 e 1874) e Weiss (1991). Attridge nos permite, portanto, acesso a profusas referências comentadoras

⁹ No cap. 1 apresentamos a teoria de Hoppin (cf. tópico 1.3).

de Hebreus, e em sua obra os comentários clássicos de Hebreus são considerados, dentre os quais Bruce (1964/1990)¹⁰, Delitzsch (1872 e 1874), Moffatt (1924/1979), Vanhoye (1976), Westcott (1902/2010), Windischi (1913). Em recente publicação, Attridge apresenta alguns ensaios, sendo de nosso interesse ‘God in Hebrews’ (ATTRIDGE, 2010, p. 308-319), aqui citado comparativamente: sua ênfase é sobre a condução dos filhos, por Deus, à glória celestial, sem analisar a relação entre o Pai e o Filho – o que mostra a singularidade de nossa abordagem. Na perspectiva literária, nossa referência primária é Miles (1997 e 2002). Ele tenta se desprender das questões teológicas para ater-se ao personagem principal, Yahweh. Miles (2002) assume a tradição ocidental da divindade de Jesus, mas o seu desprendimento teológico permite considerações literárias decorrentes das narrativas. Ao identificar, em Hebreus, a interseção entre o Pai e o Filho, Miles (2002, p. 292) comenta literariamente:

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 a ousada afirmação da *Epístola aos Hebreus* de que a morte de Cristo foi autoinfligida.

Na mesma perspectiva de Miles, consideramos as argumentações de Schökel (1986 e 1992), Gabel e Wheeler (1993), Bloom (2006) e Magalhães (2009) para, do ponto de vista literário, observarmos as implicações teológicas na concepção de um Deus que se revela no Filho. A importância da consideração literária na compreensão do texto é que ela não se presta a diminuir, mas a ampliar as possibilidades exegeticas. Conforme Magalhães (2009, p. 112), “o problema central é que os exegetas estão presos a uma teia de interesse teológico e, com esse objetivo, limitam bastante o próprio alcance do texto como polissemia religiosa e criatividade estética”.

Em Theissen (2009) há uma tentativa de teorização sobre a inquirição fundamental e subjacente à presente pesquisa: ‘Como se chegou à divinização de Jesus?’, cuja defesa do limite temporal para possíveis respostas se concentra no

¹⁰ Para as obras clássicas reeditadas ou disponibilizadas eletronicamente, as citações no texto indicam: o ano da primeira edição ou de edição antiga, seguida do ano da edição consultada. Nas Referências indicamos apenas a edição consultada. O ano que aparece entre colchetes nas Referências se refere a uma versão digitalizada, não implicando em nova edição.

séc. I d.C., ou seja, sem a tradicional dependência dos concílios ecumênicos da Igreja nos séculos seguintes. Contudo, apesar da recorrente menção a Theissen neste trabalho, creditamos a Reimer e Richter Reimer (2008)¹¹ o *insight* inicial às nossas inquirições, a saber, sintetizadas em como um Deus inefável e sem forma se transforma num Deus encarnado, e como as mentes reificadas quanto à aniconicidade divina se transformam em receptoras e adoradoras de um Deus icônico.

Três fundamentos metodológicos se apresentam na consideração do tema. O primeiro é procurar saber quais são as declarações sobre a divindade de Jesus que o autor da Epístola aos Hebreus direta e indiretamente apresenta e desenvolve em seu escrito através da crítica literária¹². O segundo é identificar quais as possíveis implicações teológicas decorrentes das frequentes interseções entre o Pai e o Filho nos eventos e considerações doutrinárias sugeridas, que nos possibilitem melhor compreensão do personagem em evidência, Deus-Pai, visto a partir da perspectiva Deus-Filho, ou seja, como ele é apresentado para a(s) comunidade(s) envolvidas. Como terceiro fundamento, interessa-nos compreender o fenômeno religioso que emerge do texto, em sua dinâmica sociológica, numa sociedade que sofre com o ambiente pós-desastre nacional e um segmento que propõe um novo entendimento do antigo sistema cultural de expressão da fé. Nesse sentido, o método histórico-crítico é usado com ênfase na abordagem sociológica, que contempla a dinâmica social. “Assim como não podemos presumir que a linguagem tem o mesmo sentido em todos os contextos, não podemos supor que as estruturas ou dinâmicas sociais desempenhem sempre os mesmos papéis” (BERGANT, 2001, p. 37). Com isso, esse olhar para as controvérsias intrajudaicas sob uma dinâmica social se alinha com as propostas de leitura sociológica (THEISSEN, 1987 e 2009; RICHTER REIMER, 2006 e 2010; FERREIRA, 2011).

Com essas informações, o presente trabalho ‘Epístola aos Hebreus: Bases Textuais Para um Neomonoteísmo Cristão’ é desenvolvido a partir de duas considerações principais: a Epístola aos Hebreus está inserida num contexto de conflitos,

¹¹ Republicado em Reimer (2009, p. 69-89).

¹² ‘Crítica literária’ em dois sentidos: no plano exegético, que “analisa os textos neotestamentários para identificar e reconstruir eventuais fontes utilizadas na redação dos escritos do Novo Testamento” (EGGER, 1994, p. 158). Nesse sentido também Wegner (1998, p. 84-121); no plano da literatura *de per se* (MILES, 1997 e 2002; BLOOM, 2006; MAGALHÃES, 2009). A análise de estrutura literária desenvolvida por Vanhoye (1976 e 1983) é considerada parcialmente.

acentuados especialmente após os eventos que culminaram na derrota judaica em 70 d.C. diante dos romanos, e consequente destruição dos pilares de identidade nacional Jerusalém-templo-sacerdócio.¹³ Sem esses referenciais os judeus buscaram soluções, duas delas se sobressaindo: a espera pela intervenção sobrenatural, com Yahweh destruindo os inimigos de Israel e consequente retorno da glória nacional, conforme ênfases comumente conhecidas na literatura apocalíptica judaica. Outra solução se mostrou mais consistente: a preservação da Lei de Moisés, em torno da qual os judeus poderiam (re)encontrar a esperança, a identidade, a razão para a continuidade da práxis religiosa, a despeito da ausência do templo e do seu aparato que permitia o sistema cúltico baseado nos sacrifícios. Com uma base em Jâmnia¹⁴, os rabinos conseguiram preservar a importância da Lei de Moisés, caminhando para a sua interpretação e compilação que resultaram na Mishná. Contra essas soluções, Hebreus apresenta uma alternativa ímpar: não haverá intervenção de Yahweh nos moldes sugeridos pelos apocalipses judaicos, tampouco a Lei de Moisés será o centro em torno do qual os judeus preservarão a identidade e continuidade da ligação/dependência em relação a Yahweh. Se por um lado a rejeição à proposta apocalíptica se apresentou sem maiores conflitos, a rejeição à Lei de Moisés exigiu do autor elaborada argumentação. No aspecto que delimita a presente pesquisa, a apresentação de Jesus na condição de Filho ganha, em Hebreus, desdobramentos ímpares na literatura canônica neotestamentária. A segunda consideração no desenvolvimento da pesquisa se refere, pois, aos atributos dispensados ao Filho em Hebreus, cuja análise exegeticoliterária sugere a admissão de que, para o autor, o Filho é o próprio Yahweh.

A fim de tentar responder como Jesus passou a ser não apenas exaltado, mas também divinizado, servimo-nos do conceito da 'dinâmica monoteísta' proposto por Theissen (2009). Por fim, tratamos dos elementos socioliterários que contribuem para a concepção neomonoteísta, localizando Hebreus no contexto palestinese do

¹³ Ocupamo-nos em evidenciar os conflitos no tópico 3.1, entendendo-os como elementos constitutivos daquilo que denominamos 'neomonoteísmo'.

¹⁴ A hipótese da ocorrência um concílio em Jâmnia por volta de 90 d.C. e a admissão que fazemos da datação de Hebreus também por volta dos anos 90 d.C. sustentam várias abordagens conflituais entre Jâmnia e alguns documentos neotestamentários além de Hebreus (p. ex. os evangelhos de Mateus e de João). Quando dizemos 'hipótese da ocorrência de um concílio em Jâmnia por volta de 90 d.C.' é pelo conhecimento de opiniões contrárias à sua ocorrência (p. ex. MAIER, 2005). No argumento conflitual desenvolvido nesta pesquisa, admitimos a possibilidade desse concílio ter ocorrido (cf. tópicos 3.1 e 3.2).

primeiro século d.C., após o desastre nacional de 70 d.C. Por 'elementos socioliterários' três ênfases são consideradas: a análise da epístola dentro de um ambiente de conflito, as transformações nos pilares da fé judaica e as interseções literárias que evidenciam atributos similares a Deus e a Jesus. Naquele ambiente, os conflitos intrajudaicos são emergentes, fomentados especialmente pela subtração do sacrifício a Yahweh, com a destruição do templo e de Jerusalém, e pela intensificação da condição vassala dos judeus frente aos romanos. Acrescente-se a esses conflitos as disputas intrajudaicas pela função referencial, no que diz respeito às questões religiosas, com os diferentes grupos judaicos naturalmente reivindicando a primazia ou preeminência na condução espiritual daquele que comumente é chamado na literatura neotestamentária de 'povo de Deus'. As interseções literárias que evidenciam atributos iguais a Deus e a Jesus sugerem que, em Hebreus, há informações textuais que apontam para a antecipação da discussão a respeito da divindade de Jesus.

Portanto, ao que se segue à presente introdução, tratamos no Capítulo 1 dos aspectos introdutórios à Epístola aos Hebreus utilizando uma abordagem clássica (local de composição, gênero literário, destinatários, autoria, data e canonicidade). O argumento dos tópicos é direcionado para o tema maior, o neomonoteísmo. Contudo, destacamos a possibilidade da autoria feminina para a epístola. O Capítulo 2 aborda a dinâmica na formação e manutenção da concepção monoteísta judaica, passando de um monoteísmo anicônico para um monoteísmo icônico. Por fim, o Capítulo 3 apresenta os elementos socioliterários formadores do neomonoteísmo, com três ênfases: a Epístola aos Hebreus analisada dentro de um ambiente de conflito, as transformações nos pilares da fé judaica e os elementos literários estritos (as interseções literárias) que fomentam a identificação de Jesus com Yahweh.

1 ASPECTOS INTRODUTÓRIOS À EPÍSTOLA AOS HEBREUS

As inquirições sobre o *Sitz im Leben* da Epístola aos Hebreus permanecem abertas. Não há consenso sobre a identidade e local dos primeiros leitores; os ambientes histórico e religioso presumíveis são igualmente plurais. E, assunto sempre presente, as inquirições sobre a autoria, origem e destino de Hebreus nunca foram definitivamente respondidas. Essas questões são geralmente tratadas no âmbito das 'introduções' e fogem ao limite da presente pesquisa. Todavia, em virtude da natureza temática deste trabalho, alguns aspectos das questões introdutórias são considerados como suporte e base argumentativa para a verificação da hipótese levantada. Ou seja, apenas nos aspectos diretamente relacionados com o tema maior, o neomonoteísmo, é que aspectos da área introdutória de Hebreus são considerados.

Tornou-se comum no meio acadêmico a referência à declaração de Grässer (1964, p. 145) sobre os tópicos introdutórios de Hebreus: "o nosso escrito não é nem carta, nem de Paulo, nem é endereçada aos hebreus". De igual modo, tornou-se geral o consenso de que Hebreus começa como um tratado, continua como um sermão e termina como uma carta (ROBERTSON, 1960, p. 328). Isso se deve a algumas constatações aceitas de modo majoritário na pesquisa contemporânea sobre Hebreus, que passamos a tratar.

1.1 O LOCAL DA COMPOSIÇÃO

Quanto ao lugar de composição de Hebreus só podemos ter aproximações. E, à semelhança de todos os tópicos introdutórios, não há consenso entre os estudiosos do Novo Testamento a respeito da região de origem da epístola. Não obstante tais indefinições, fazemos algumas considerações introdutórias em virtude da apresentação e defesa de uma possibilidade: que Hebreus reflete um ambiente de conflito. O teor da epístola sugere a contraposição do autor em relação a alguns dogmas do judaísmo rabínico (a prevalência de Moisés e da Lei, por exemplo), chamado nesta pesquisa de 'Conflito de Natureza Teológica' (cf. tópico 3.1.4).

Quatro áreas têm sido apresentadas com maior sistematização como possíveis locais de composição da epístola: Jerusalém, Itália (Roma), Ásia Menor e Alexandria. A hipótese de Jerusalém ser o local de composição se restringe quando se admite uma datação pós-70 d.C. Os romanos renomearam Jerusalém como Aelia Capitolina, permitiram o ajuntamento judaico em Jâmnia, de modo que Jerusalém seria um centro improvável de fomento espiritual – o autor fala com vigor de outra Jerusalém, a celestial (12,22). A possibilidade de uma composição a partir da Itália, particularmente Roma, tem recebido maior ênfase mas, para a admissão dessa hipótese, é necessária a conciliação com a expressão dúbia no final da epístola “os da Itália vos saúdam” [*Aspázontai hymás hoi apó tês Italías*]¹⁵ (13,24). Mazzarolo (2011, p. 24) defende a Ásia Menor como provável local de composição de Hebreus, com breve destaque para a possibilidade da libertação de Timóteo ser bem recebida em ambiente asiático. Visto que “é quase impossível responder à pergunta sobre o local e sobre a identificação da comunidade que recebeu nosso escrito [Hebreus]” (VASCONCELLOS, 2008, p. 10), nesta pesquisa optamos por Alexandria como local plausível para a origem de Hebreus. As principais razões para essa opção são apresentadas em ‘Conflito de Natureza Geográfica’ (tópico 3.1.1).

1.2 O GÊNERO LITERÁRIO E OS DESTINATÁRIOS

Discute-se sobre o gênero literário de Hebreus, com as sugestões mais comuns girando em torno do escrito ser uma carta/epístola¹⁶, um tratado ou um sermão. Literariamente, há elementos que sustentam todos esses gêneros. Ainda que não haja a identificação do remetente e as costumeiras saudações iniciais, há em Hebreus características de carta/epístola, especialmente em Hb 13, com a presença da bênção, notas pessoais, saudações (13,20-25) e uma menção ao ato de “escrever” [*epistéllō*] (13,22). A ausência de identificação inicial da autoria não é incomum – por exemplo, a Primeira Epístola de João também ignora a identificação inicial do

¹⁵ Todas as citações bíblicas em português seguem a tradução de Almeida (ARA), exceto se houver outra indicação. As referências neotestamentárias em grego seguem o texto de Nestle e Aland (1993), exceto quando outra referência for indicada.

¹⁶ Deissmann (1901/2006) faz uma ampla distinção entre ‘carta’ e ‘epístola’ (essa, mais formal ou literária e destinada à publicação, e aquela mais informal), mas passível de contestação. Usamos as duas expressões como sendo sinônimas.

seu remetente. Na condição de epístola, Hebreus desenvolve alguns ensinamentos doutrinários como a superioridade de Cristo, a Aliança, a fé e, especialmente, o sacerdócio de Cristo. Essas características e a unidade epistolar de Hebreus são defendidas com rigor por Riggerbach (1913, p. XV-XXI).

Wrede (1906), Badcock (1937), Doty (1973) consideram Hebreus como sendo um tratado (dissertação), cujo argumento principal se baseia na exposição do sumo sacerdócio de Cristo e o sacrifício na cruz. Todavia, tal exposição não visa uma explicação teórica de um inédito tema neotestamentário. Ela almeja o alento, a exortação (6,18; 12,5; 13,22), de modo que a ideia de uma dissertação doutrinária perde em força quando se leva em consideração as próprias declarações textuais. O que se sustenta com maior consistência é a compreensão a respeito de Hebreus como sendo uma pregação (sermão e homilia são termos correlatos) em forma escrita. O autor registra em diferentes momentos suas ações através da fala (*lalēō* em 2,5; 6,9 e *légō* em 5,11; 8,1; 9,5; 11,32), contrastando com a ausência do ato de “escrever” [*gráphō*]¹⁷. Vanhoye (1983, p. 10) é incisivo: “a ‘epístola’ aos ‘hebreus’ também não é uma carta. Do início (1,1) ao fim (13,20-21), ela pertence ao gênero da pregação”¹⁸.

Essa tendência pró-sermão/pregação poderia ser usada como base para uma nova identificação da obra (‘sermão’ ao invés de ‘epístola’), mas tal consistência de Hebreus sob a perspectiva de um sermão não encerra a discussão sobre o seu gênero literário. Ellingworth (1992, p. 61-62) resume adequadamente a questão: se Hebreus não deve ser considerado(a) como uma carta/epístola, mas sim um sermão ou homilia, todo o texto de Hebreus deve ser considerado como um sermão? Se não, como o texto deve ser dividido e como a coesão literária deve ser disposta? Portanto, a questão sobre o gênero literário de Hebreus é uma questão aberta. No âmbito desta pesquisa, permanecemos com a terminologia ‘epístola’ de forma atécnica, seguindo Vanhoye (1983, p. 11):

Considerando tudo isso, seria de se desejar, em princípio, a mudança do título da “epístola aos Hebreus”, pois o título atual só faz alimentar confusões [...]. Mas se já é difícil para uma pessoa modificar seu nome ou sobrenome, devidamente registrado em cartório, ainda mais difícil é realizar uma opera-

¹⁷ O grego moderno traz *gráphō* ao invés de *epistellō* em 13,22 (cf. MGK, 1850).

¹⁸ Da mesma opinião: Windisch (1913), Spic (1952), Thyen (1955), Grässer (1964), Holtz (1969), Attridge (1989). Fiorenza (2004, p. 333) utiliza a expressão “pregação escrita”; Bornkamm (*apud* ELLINGWORTH, 1992, p. 61) fala de uma “homilia batismal”; Lightfoot (1976, p. 48) sugere uma composição de gênero, sugerindo “homilia epistolar”.

ção desse tipo no caso de um escrito cujo título enraizou-se num uso de cerca de vinte séculos [...]. “Epístola aos hebreus” continuará sendo o título oficial do Sermão Sacerdotal [...]. A expressão [...] deve ser compreendida mais como um nome próprio, desprovido de significado, do que como um título significativo”.

Portanto, assumindo-se essa designação epistolar, a segunda parte do título desta obra, “aos Hebreus” [*Pròs Hebraíous*], é igualmente cercada de controvérsias. Ela aparece em todos os manuscritos gregos e antigas versões, não havendo evidências da epístola ter circulado com outra identificação. Todavia, é somente no início do séc. III, com Tertuliano, que se tem a identificação da epístola como destinada *Pròs Hebraíous*, não sendo prova cabal de ser um título original. O título pode ter sido adicionado em algum momento do séc. II, quando a epístola estava sendo incluída dentro dos escritos paulinos.

As controvérsias existem pela restrição ou amplitude do termo ‘hebreus’. Algumas considerações de Guthrie (1984, p. 20-22) são apropriadas: a) a designação pode se referir a um grupo específico, uma comunidade. Algumas evidências textuais sugerem que o autor tinha uma comunidade em mente: o autor conhece o sofrimento dos leitores em decorrência da fé (10,33.34); sabe de problemas de natureza prática e espiritual dos leitores/ouvintes (5,11s, 6,9s); reivindica determinada atitude para com os líderes (13,17); questões monetárias e domésticas são mencionadas (13,4.5). Daí se poder falar eventualmente da ‘comunidade de Hebreus’; b) ‘hebreus’ podem ser ex-sacerdotes judeus que se tornaram cristãos. Atos dos Apóstolos registra a presença de muitos sacerdotes dentre os convertidos (At 6,7), de modo que a temática de Hebreus girando em torno do culto/rito seria inteligível ao grupo; c) a designação ‘hebreus’ poderia não se referir necessariamente a um grupo judaico de leitores. Mesmo cristãos gentios eram familiarizados com o Antigo Testamento (cf. Romanos, Gálatas) e inquirições acerca do ritual judaico seriam lhes naturais. O argumento sobre o perigo de afastamento do Deus vivo (3,12), as menções às obras mortas (6,1; 9,14) e aos princípios elementares da doutrina de Cristo (6,1) seriam temas mais apropriados para leitores gentios.

A tese de Stather-Hunt (*apud* SYNGE, 1959, p. 44-51) que *Pròs Hebraíous* significa “contra os hebreus ou judeus” tem se mostrado isolada por dois motivos básicos: ela significaria uma oposição aos judeus que estavam na iminência de aceitar

o cristianismo. Isso destoa do argumento da epístola. O autor apresenta os destinatários já participando de uma comunidade de fé: há muito eles já deveriam ser mestres (5,12). A palavra a eles destinada é de encorajamento (*paráklēsis* – 13,22) diante das dificuldades enfrentadas. O tema da salvação é exposto na epístola com a pressuposição dos destinatários já fazerem parte dela (2,3.10; 5,9; 6,9). Outro motivo para a rejeição dessa tese é que *prós*, com o acusativo, pode ser traduzido como “contra” dentro de uma estrutura de frase que comporte outros vocábulos que denotem hostilidade (p. ex. Lc 23,12; At 6,1; Ef 6,12; Cl 3,13; 2Cor 6,11; Ap 13,6). Esse não é o caso do título atribuído à epístola.

A possibilidade dos primeiros leitores de Hebreus terem sido membros da comunidade de Qumran é apresentada com maior sistematização por Yadin (1958, p. 36-55), Hans Kosmala (*apud* ATTRIDGE, 2010, p. 331-356; *apud* BATDORF, 1972, p. 16-35) e Schiffman (2007, p. 165-176). Essa possibilidade é analisada a partir das comparações textuais entre Hebreus e os manuscritos do Mar Morto¹⁹. As principais proposições e sugestões nesse sentido são: a) Hebreus foi escrita para a comunidade essênica de Qumran, a fim de prepará-la para aceitar Jesus; b) tratar-se-ia de um grupo composto por cristãos dissidentes de Qumran ou grandemente influenciados pelos essênios. Bruce (1963, p. 217-232) faz um extenso paralelo entre Hebreus e os manuscritos do Mar Morto, concluindo que as diferenças são maiores do que as semelhanças. A comunidade de Qumran desapareceu antes dos conflitos de 70 d.C. (GRELOT, 1996, p. 55; WILSON, 2009, p. 53). Neste trabalho nos definimos por uma análise de Hebreus pós-70 d.C., razão pela qual não entramos nos pormenores textuais entre a epístola e os manuscritos do Mar Morto e, conseqüentemente, a comunidade de Qumran.

Como é consenso que Hebreus foi escrita originalmente em grego, *Hebraïous* pode se referir a judeus em geral, diferenciando-os de gentios, não necessariamente judeus de fala aramaica, em contraste com judeus de fala grega (ELLINGWORTH, 1993, p. 21). Contudo, podemos pensar que os destinatários da epístola formavam uma comunidade específica, com a qual o autor mantinha uma liga-

¹⁹ Apesar da vasta literatura disponível a respeito dos manuscritos do Mar Morto, descobertos entre 1947 e 1956, o Museu de Israel começou a disponibilizar online os manuscritos no formato digitalizado. O Grande Livro de Isaias, o Livro da Disciplina, o Livro do Templo, o Livro da Guerra e os Comentários Sobre os Manuscritos de Habacuque já estão disponíveis em <<http://dss.collections.imj.org.il/>>.

ção pessoal: ele já estivera com os seus leitores e planejava vê-los em breve (13,19.23). No passado eles enfrentaram grande provação (10,32-34), mas não houvera necessidade de derramamento de sangue (12,4). As palavras do autor em 6,10 e 10,34 podem ser interpretadas como sendo elogios aos que se mantiveram firmes diante das crises. Contudo, havia necessidade de correção: alguns agiam como crianças (5,11-14); alguns se mostravam penderes ao desvio da fé (2,1; 10,25). Por dezenove vezes²⁰ o autor exorta seus leitores, incluindo-se na exortação, indicação textual explícita da ligação pessoal entre o autor e os destinatários.

Essa ligação pessoal e o teor da epístola nos levam a considerar que *Hebraïous* pode contemplar judeus cristãos palestinos (VALLÉS, 2003, p. 45). A influência pós-70 d.C. dos rabinos (CHARPENTIER, 1992, p. 31; CRB, 1997, p. 26) sobre a comunidade teria sido o motivo para o empenho pessoal do autor na exortação da sua comunidade de fé (cf. tópico 3.1).

1.3 A AUTORIA E A DATA

Eusébio de Cesareia (2002, p. 136)²¹ registra as palavras de Orígenes de Alexandria sobre a autoria de Hebreus: “mas quem escreveu a carta? Deus sabe a verdade”, palavras essas comumente repetidas, inclusive na pesquisa contemporânea sobre Hebreus. Os principais candidatos apontados como possíveis autores da epístola (Paulo, Barnabé, Apolo, Lucas, Clemente de Roma, Pedro, Estêvão, Filipe, Silas, Áquila, Priscila, Judas, Aristion, Maria) permanecem no âmbito da possibilidade e ênfase mais eloquente de alguns eruditos na defesa de um ou de outro nome. No início dos estudos críticos sobre Hebreus, Bruce (1899, p. 338) tentou amenizar a impossibilidade de definição autoral da epístola, afirmando que

devemos nos contentar em permanecer na ignorância em relação ao autor dessa obra notável. Não devemos considerar isso difícil. Alguns dos maiores livros da Bíblia, como Jó e a segunda parte de Isaías, são escritos anônimos. É adequado que este pertença a esse número, pois ele dá testemunho em sua frase de abertura a respeito dAquele que fala a palavra final de Deus aos homens. Na presença do Filho, qual a importância de quem indica

²⁰ Cf. 2,1; 3,6.14; 4,1.11.14.16; 6,1.18; 10,22.23.24; 12,1.28; 13,13.15.

²¹ No meio acadêmico tradicionalmente Eusébio de Cesareia é citado a partir das numerações constantes de sua obra, ‘História Eclesiástica’. No presente caso, VI, XV, 14 (Livro Seis, Capítulo Quinze, Tópico Quatorze). Para outras citações, também indicaremos em nota a numeração tradicional.

o caminho para Ele? A testemunha não deseja ser conhecida. Ela nos convida a ouvir Jesus e depois se retira para o segundo plano. Nós não precisamos encontrar para a sua obra um autor apostólico que garantirá a sua inspiração e canonicidade. O livro fala por si mesmo.

Não obstante tal impossibilidade, duas considerações concernentes à autoria de Hebreus nos são relevantes na presente pesquisa: a sua independência em relação à teologia paulina e a sua ligação com o helenismo alexandrino. E, ao falarmos sobre a autoria, é inevitável a associação direta com o período da epístola. Os argumentos são, portanto, concomitantes.

1.3.1 Hebreus Como uma Epístola Não-Paulina

A questão da autoria de Hebreus é secundária à presente pesquisa. No entanto, visto que a epístola tem sido ao longo dos séculos tradicionalmente relacionada com o apóstolo Paulo, faz-se necessária uma desvinculação da autoria paulina, embora se admita, por exemplo, que Hebreus “é mais influenciada por Paulo do que é 1 Pedro ou o Evangelho de João” (SCHIELE, 1905, p. 294). Evita-se, por conseguinte, a correlação com as epístolas da tradição paulina, caso considerássemos Paulo o autor de Hebreus²².

Um dos aspectos que expomos no tópico 3.2.2 sobre as considerações que o autor apresenta a respeito da Lei de Moisés trata da suplantação ou transformação em alguns aspectos da Lei. Paulo possui outra atitude. Na epístola aos Gálatas, por exemplo, Paulo se serve de um hino para apresentar, dentro de sua argumentação em relação à igualdade que a fé em Cristo proporciona, uma proposta de transformação radical na sociedade judaico-romana: “não pode haver judeu nem grego; nem escravo nem liberto; nem homem nem mulher; porque todos vós sois um em Cristo Jesus” [*ouk éni loudaïos oudè Hállēn, ouk éni doûlos oudè eleútheros, ouk éni ársen kai thély. pántes gâr hymeïs heïs este en Christôi Iēsoû*] (Gl 3,28a). Essa perícope, chamada por Ferreira (2005, p. 88) de “hipófise, porque envia seus hormônios para a carta inteira”, sintetiza uma proposta de transformação radical, mas objetivando uma unidade eclesíastica: “porque todos vós sois um em Cristo Jesus” [*pántes*

²² Para extensas considerações sobre as possibilidades de autoria para Hebreus, cf. Thiele (2008).

gâr hymeîs heîs este en Christôi Iêsoû] (Gl 3,28b). Décadas depois, essa proposta de transformação radical é confrontada na postura creditada a Paulo em Atos dos Apóstolos (At 22 e 24), quando o apóstolo é apresentado fazendo sua defesa diante do povo e das autoridades romanas, reivindicando a sua condição de judeu exemplar e de não ter ferido a Lei e os costumes judaicos. As harmonias e divergências entre as cartas da tradição paulina e Atos dos Apóstolos são objeto de abundantes pesquisas acadêmicas. Todavia, evidencia-se que a proposta de Paulo aos gálatas e a postura a ele creditada em Atos não era o de ruptura, mas o de conciliação. Nossa atenção aqui é documental. Podemos, pois, afirmar que, à luz de um dos textos mais provocativos quanto aos relacionamentos entre o evangelho e a Lei (Gl 3,26-28) no período pré-70 d.C., conciliado com a postura creditada a Paulo num texto pós-70 d.C. (At 22 e 24), temos evidências de possíveis tentativas de interação entre judeus e cristãos no período pós-70 d.C. Caminho oposto propõe o autor de Hebreus. Ele não vê possibilidade de conciliação, propondo uma nova identidade religiosa, mesmo a ruptura em relação à liderança judaica emergente pós-70 d.C., e uma reforma radical na interpretação da Lei. O autor de Hebreus não está preocupado em evitar conflitos com os observadores radicais da Lei²³. Pelo contrário, ele faz constante menção à Lei em seus aspectos contingentes ou superados: a superação de preceitos em relação ao dízimo (7,5s); mudança de sacerdócio (7,12s); ineficácia da Lei (7,19; 10,1); a Lei superada pela “palavra do juramento” [*ho lógos tês horkōmosías*] (7,28); o sacerdócio de Cristo não contemplado pela Lei (8,4); uma nova Lei anunciada profeticamente (8,10; 10,16); os efeitos superiores da nova Aliança (10,28.29).

Outro exemplo de distinção entre o autor de Hebreus e Paulo é exemplificado nas perspectivas sobre o tema deste trabalho. Não há em Paulo uma ação direta na identificação de Jesus com o Pai, tampouco algo que pudéssemos identificar, em termos literários, como sendo uma espécie de interseção de atributos divinos entre o Pai e o Filho, senão numa perspectiva secundária. Apesar dos escritos da tradição paulina usarem os títulos “o Senhor” [*ho kýrios*] (Rm 5,1; 1Cor 1,8; 2Cor 1,2; Gl 6,14; Ef 6,23; Fl 3,20; Cl 3,17; 1Ts 5,23; 2Ts 3,12;) e “o Filho de Deus” [*ho huiòs toû theoû*] (Rm 1,4; Gl 2,20; Ef 4,13) para Jesus, e de tais títulos sugerirem atributos divi-

²³ Transformações na Lei e na Aliança são discutidas mais diretamente em 3.2.2.

nos, não há em Paulo o que poderíamos chamar de passo decisivo. Segalla (1992, p. 95) é enfático nessa distinção:

Paulo [...] não parece ter atribuído a Jesus o título de “Deus” (θεός) reservando o θεός ao Pai, já que dar a Jesus essa qualificação poderia envolver a idéia de uma segunda divindade. Por isso, por mais que em Paulo estejam presentes todas as premissas – Rm 1 expõe uma concepção abstrata da divindade – o passo não foi dado [...]. Parece que tenha sido completado *apenas* na literatura joanina, em Hb e em 1Pd 1,1 [...]. Jesus Cristo, Filho de Deus, em Paulo aparece sempre subordinado ao Pai; está inteiramente orientado para ele, seja como Filho, seja como Salvador.

No decorrer da pesquisa, fazemos a defesa de Hebreus ser um escrito pós-70 d.C., sendo, portanto, tardio em relação às epístolas paulinas e, naturalmente, posterior à morte do apóstolo²⁴.

Outro aspecto relacionado com a autoria de Hebreus e nossa pesquisa é decorrente dos estudos de Harnack (*apud* SCHIELE, 1905) e Hoppin (1997 e 2004)²⁵, com a sugestão de Priscila como autora de Hebreus. Dentre os argumentos apresentados por Hoppin, destacamos dois: primeiro, a sua precisa observação sobre um dos comuns argumentos apresentados no meio acadêmico contra uma autoria feminina. Hoppin (2004, p. 147-148) destaca que o particípio masculino “contar/narrar/falar” [*diēgoúmenon*] (11,32) usado pelo autor em relação a si próprio, geralmente apontado como evidência textual de uma autoria masculina, é passível de ponderação ou mesmo contestação, pois a forma neutra do particípio também é possível de forma homógrafa, e ambos (masculino e neutro) diferem da forma feminina apenas por uma letra²⁶. Em razão disso, três possibilidades se apresentam nessa questão participial: a primeira é que o autor era um homem e o particípio foi concebido como tal, isto é, masculino; a segunda, Hebreus teria uma autora e uma forma editorial masculina foi destinada à declaração em 11,32; terceira, o particípio é neutro em forma e em intenção. Hoppin defende essa terceira possibilidade argumentando que,

²⁴ A data da morte de Paulo é controvertida, mas sempre aceita como antes de 70 d.C. (cf. MURPHY-O’CONNOR, 2000, p. 373).

²⁵ As pesquisas de Hoppin foram publicadas inicialmente no final dos anos 1960, ampliadas posteriormente na segunda metade dos anos 1990. Trata-se de uma revisão da pesquisa de Harnack (1900).

²⁶ Hoppin não explicita os particípios neutro e feminino, sendo no entanto vantajosa aqui a devida visualização: particípio neutro acusativo singular de *diēgéomai* = *diēgoúmenon* (igual ao masculino); particípio feminino neutro singular de *diēgéomai* = *diēgoúmenēn*, apenas com a mudança do *o* (*ômicron*) para o *ē* (*eta*) na sílaba final. Essas similitudes ocorrem somente nas vozes média e passiva. Registramos que diferentes eruditos do Novo Testamento, refutando uma possível autoria feminina para Hebreus com base em 11,32 não citam a forma homógrafa e homófona entre o particípio masculino e neutro (p. ex. KISTEMAKER, 2003, p. 20; SHEDD, [s.d.], parte 01A).

quando a individualidade do autor não é crucial numa frase, o uso do neutro é devido²⁷. Além disso, não se deve simplesmente eliminar a possibilidade de um copista ter alterado as letras, trocando o *eta* (feminino) pelo *ômicron* (masculino) no particípio, pensando se tratar de um erro ou mesmo intencionalmente para modificar a autoria feminina. O anonimato de Hebreus é único no Novo Testamento e literatura afim, de modo que a perda do nome do autor não foi uma ocorrência normal. Trata-se de alguém próximo a Paulo, companheiro de Timóteo, cujo nome ou posição explica essa estranha intencional ou não intencional supressão. Para as obras literárias da antiguidade cristã, cuja identificação do autor se perdeu ou a autoria era desconhecida, o comum foi se buscar um substituto e se manter esse substituto²⁸. Para Hoppin, a razão pela qual Hebreus não expressa a autoria é que esse nome se perdeu “acidentalmente de propósito” porque uma mulher, Priscila, era conhecida como autora da epístola. Um segundo argumento de Hoppin (2004, p. 153-155) destaca a personalidade feminina na composição de Hebreus, com pelo menos uma proposta inédita: a presença feminina em Hebreus vai além de Sara (11,11) e Raabe (11,31). Na menção às mulheres que receberam pela ressurreição os seus mortos (11,35) pode-se ver a ‘presença’ da viúva de Sarepta, cujo filho foi ressuscitado por Elias (1Rs 17,8-24) e a mulher sunamita, cujo filho foi ressuscitado por Eliseu (2Rs 4,18-37). Em 1Rs e 2Rs os elogiados são os profetas. No deuterocanônico o louvor aos profetas é explícito (Sr 44,1; Sr 48,4.5.12.13). Em Hebreus o elogio é às mulheres. Ademais, há menções veladas ou indiretas a outras mulheres: por trás de Baraque, Jefté e Samuel (11,32) há, respectivamente, Débora, a filha de Jefté e Ana, mulheres ligadas à história da salvação, E, numa sutil inversão de nomes, Hebreus parece transmitir a mensagem de que mulheres discretas foram usadas por Deus nas histórias de Gideão, Sansão e Davi²⁹. No caso de Hebreus, esse mesmo procedimento divino estaria em curso: por trás da sutileza do desenvolvimento da temática da epístola há a sugestão da mão de uma mulher contida.

²⁷ A base exegética de Hoppin é Blass e Debrunner (1961, p. 72-73, 76-77), que defendem a utilização do adjetivo neutro quando o sujeito é concebido como uma classe ou em abstração, e não como um indivíduo ou exemplo, mesmo que se refira a assunto de outro gênero. Eles não elencam Hb 11,32 dentre os exemplos – a aplicação é de Hoppin.

²⁸ Nesse tópico Hoppin se baseia no trabalho de Schiele (1905, p. 290-308).

²⁹ Para essas menções veladas a outras mulheres Hoppin está considerando a pesquisa de Bilezikian (2006, p. 249).

A inclusão de Hoppin (1997 e 2004) em nossa pesquisa ilustra a indefinição quanto a autoria da epístola e como se pode optar por um(a) candidato(a) 'a' ou 'b'. Limitamo-nos a reconhecer a pluralidade de candidatos(as) e a direcionar os nossos argumentos para uma autoria não-paulina pós-70 d.C. Os motivos e as considerações para esse direcionamento são expostos na análise da epístola sob a perspectiva conflitual: ela reflete o ambiente judaico que se segue após a destruição dos pilares Jerusalém-templo-sacerdócio.

1.3.2 Hebreus Como uma Epístola Pós-70 d.C.

Especificamente em relação à data de composição de Hebreus, a principal inquietação é se as menções do autor ao sistema sacrificial estão levando em consideração um sistema que lhe é contemporâneo (pré-70 d.C.) ou se suas menções são para o sistema conforme fora inicialmente concebido no Antigo Testamento e, nesse caso, o autor não teria em mente o fim dos sacrifícios com a destruição do templo em 70 d.C. Se por um lado se argumenta que a não menção em Hebreus aos vitais eventos ocorridos em 70 d.C. em Jerusalém é um forte indício de que eles ainda não ocorreram (BRUCE, 1964/1990; LIGHTFOOT, 1981; MONTEFIORE, 1964; SPICQ, 1952 e 1953; WESTCOTT, 1902/2010), por outro lado a defesa pós-70 d.C. para a composição da epístola é igualmente consistente (BUCHANAN, 1972; GOPPELT, 2002; KISTEMAKER, 2003; MOFFATT, 1924/1979; WINDISCH, 1913), com ênfase no que tem sido denominado como 'alta cristologia'. Em termos de limites de composição Attridge (1989, p. 9) delimita os anos 60-100 d.C., afirmando não haver razões decisivas para uma datação que supere esses limites. Mesmo entre os defensores de uma datação pré-70 d.C. para Hebreus, o *terminus a quo* é indefinido, restringindo-se a algum momento dos anos 60 do séc. I d.C. O *terminus ad quem* é tradicionalmente ancorado na primeira carta que Clemente de Roma escreveu aos Coríntios em torno de 95/96 d.C. (1Clem). Nessa carta há extensos paralelos com Hebreus³⁰, sugerindo, pelo menos, que Hebreus já era conhecida naquela época.

³⁰ Para uma comparação entre Hebreus e 1Clem, cf. Lightfoot (1996, p. 28-30).

Nesta pesquisa direcionamos os argumentos para uma datação pós-70 d.C. A identidade nacional estava abalada com a destruição do templo e de Jerusalém, fomentando possíveis conflitos subjacentes: conflito de natureza geográfica (onde está o centro de culto?; qual liderança/comunidade intrajudaica tem a prevalência ou pode ser considerada como referencial religioso?), conflito de identidade (que tipo de culto pode haver sem templo, sem sacerdócio e sem sacrifício?) e conflito de natureza teológica (onde Yahweh está? quem, de fato, é o Filho?).

1.4 A CANONICIDADE

A presença de Hebreus entre os livros que compõem o Novo Testamento é cercada de controvérsias. Mencionamos acima que Clemente de Roma fez uso da epístola por volta de 95/96 d.C., sendo uma evidência de que Hebreus circulava ou era conhecida já na última década do séc. I d.C. Por volta de 140/150 d.C. Marcião de Sínope elaborou uma listagem de livros por ele considerados inspirados, contendo o Evangelho de Lucas e dez epístolas paulinas. Hebreus não aparece nessa listagem. Marcião desconsiderou com vigor toda a tradição veterotestamentária³¹, optando por uma posição radical pró-Paulo. Baseados em Paulo, Marcião e seus seguidores rejeitaram e combateram todos os outros apóstolos e toda a tradição cristã e elaboraram uma vida de Jesus tendo como referência apenas o Evangelho de Lucas (MILLER, 2004, p. 18). A rejeição ao Antigo Testamento e às demais tradições neotestamentária explicam a ausência de Hebreus nessa primeira tentativa de ordenação de livros cristãos inspirados e autorizados.

No Cânon Muratoriano (c. 175 d.C.) Hebreus também não aparece entre os livros listados. Uma possível explicação para a inicial rejeição de Hebreus pode ser devido a algumas controvérsias eclesásticas e doutrinárias, como as promovidas

³¹ São inusuais as terminologias *paleotestamentário(a)* ou *novumtestamentário(a)*. Uma terminologia mais adequada seria *prototestamentário(a)* para se referir à primeira Aliança ou Testamento, conforme o próprio uso em Hebreus (8,7.13; 9,1.15.18). Entretanto, as equivalências em Hebreus para a segunda Aliança, *deuterotestamentário(a)* (8,7), e nova Aliança, *kainotestamentário(a)* (8,13), seriam igualmente inusuais, como também seriam as expressões “Primeiro Testamento” – AT e “Segundo Testamento” – NT (cf. GERSTENBERGER, 2007, p. 11-12). Usar-se-á, portanto, os termos *veterotestamentário(a)* e *neotestamentário(a)* – radicais latino e grego, respectivamente, por se tratar da terminologia mais comum para as referências ao Antigo Testamento e ao Novo Testamento.

pelo movimento conhecido como ‘montanismo’. Montano, o iniciador do movimento (c. 170 d.C.), era um cristão da Ásia Menor. Enfatizou sobremaneira a iminente volta de Cristo, o ascetismo, o desprezo às realidades terrenas. “Ele aplicava Hebreus 6,4-6 em todos os que cediam aos interesses mundanos e assim negava a essas pessoas a possibilidade de arrependimento” (KISTEMAKER, 2003, p. 27). Esse uso pontual e arbitrário de 6,4-6 foi também usado no séc. III d.C. por Novatiano, na Ásia Menor, em relação a cristãos que negavam a fé em Cristo diante de perseguições promovidas pelo Império Romano (KISTEMAKER, 2003, p. 27). Isso acabou estimulando a rejeição da epístola no Ocidente (Norte da África, França e Itália). Contudo, a questão da autoria de Hebreus estava diretamente vinculada à canonicidade, particularmente quanto a questão da autoria paulina. Eusébio de Cesareia (2002, p. 133)³² registra um testemunho a respeito:

Também chegou até nós de Caio, varão sapientíssimo, *um Diálogo* composto em Roma, em tempos de Zeferino, contra Proclo, defensor da heresia catafriga. Neste *Diálogo*, ao pôr freio aos contrários em sua propensão e atrevimento a compor novas escrituras, somente faz menção às treze *Cartas* do santo Apóstolo e não enumera com as demais a *Carta aos Hebreus*, pois até hoje alguns romanos pensam que não é do Apóstolo

Não obstante essas restrições ou desconfiças, Eusébio de Cesareia (2002, p. 129)³³ registra diferentes usos de Hebreus: a epístola é citada por Panteno de Alexandria e por Tertuliano na segunda metade do séc. II d.C., a partir dos quais o título “aos Hebreus” [*Pròs Hebraíous*] começou a ser utilizado. Panteno vinculou Hebreus ao apóstolo Paulo e Tertuliano a associou a Barnabé. Irineu, bispo das igrejas de Viena e Lion no sul da França, cita Hebreus por volta de 185 d.C. No final do séc. II d.C. Clemente de Alexandria, discípulo de Panteno, sugeriu que Paulo escreveu Hebreus em hebraico e que Lucas traduziu o escrito para o grego. Orígenes, sucessor de Clemente de Alexandria, não duvidou da canonicidade de Hebreus, mas objetou quanto à autoria de Paulo, embora a incluísse no meio dos escritos paulinos.

No séc. III d.C., cristãos egípcios e sírios adotaram a regra da apostolicidade para a aceitação de um livro como canônico. Entre esses Hebreus foi aceita pela adoção da autoria paulina. No papiro p⁴⁶ (final do séc. II, início do séc. III) Hebreus

³² Eusébio, VI, XX, 3.

³³ Eusébio, VI, XIV, 2.

aparece entre as epístolas paulinas, após Romanos e antes de 1 Coríntios. Na igreja ocidental a decisão da canonicidade de Hebreus demorou até o séc. IV com Hilário, bispo de Pictavium, e Agostinho, bispo de Hipona, que aceitaram a epístola como canônica. Hebreus volta à discussão no período da Reforma (séc. XVI), quando Lutero sugeriu a possibilidade de Apolo ser o autor da epístola. Em reação, na primeira fase do Concílio de Trento (1545-1548) a Igreja Católica se posicionou oficialmente em favor da autoria paulina, ratificando esse posicionamento em 1914 (cf. DENZINGER, 2007, p. 769). Nos dias atuais Hebreus é respeitada no meio acadêmico como um dos mais importantes documentos cristãos do séc. I d.C. A opinião de Attridge (1989, p. 1) é seguida por muitos eruditos: “o documento conhecido como A Epístola aos Hebreus é o mais elegante e sofisticado, e talvez o mais enigmático texto do cristianismo do primeiro século”³⁴.

Esse resumido quadro com referências históricas para a canonicidade de Hebreus é ilustrativo: se a epístola provocou acuradas discussões nos primeiros séculos, especialmente em relação à autoria e aceitação no cânon, hoje ela mantém o interesse no meio acadêmico pela sua cristologia diferenciada. Apesar de Hebreus não ter sido usada amiúde como documento substanciador nos concílios ecumênicos da Igreja (séc. III-IV d.C.) a respeito da divindade de Jesus, ela é considerada nesta pesquisa como fonte primária e adequada na discussão a respeito do Cristo-Deus. As questões sobre a canonicidade foram superadas, mas questões textuais e implicações teológicas permanecem.

³⁴ São minhas todas as traduções de obras não traduzidas para o português, exceto quando houver tradutor(a) explicitado(a).

2 FORMAÇÃO E MANUTENÇÃO DA CONCEPÇÃO MONOTEÍSTA

A crença num único Deus difere da crença em um Deus que é único. Em seus primórdios Israel cria num único Deus, admitindo a existência de muitos outros deuses. Posteriormente essa crença monolátrica se transformou numa crença monoteísta, que considerava a existência de um único Deus – Yahweh. A dinâmica dessa crença admite algumas etapas, resumidamente aqui registradas.

2.1 YAHWEH E O MONOTEÍSMO JUDAICO

No estágio atual da pesquisa bíblica há um consenso e aceitação de uma datação tardia para o surgimento ou concepção do monoteísmo em Israel. Para Wellhausen (1904, p. 31-32) o antigo Israel desconhecia o monoteísmo e não considerava Yahweh como sendo o Todo-Poderoso. Para Vogels (2000, p. 49), “a passagem do politeísmo ao monoteísmo deve ter-se efetuado gradualmente (Gn 35,2-4), passando de início pela monolatria”.

Reimer (2009, p. 40-50) sintetiza em cinco fases o desenvolvimento do monoteísmo em Israel: na primeira fase, nos tempos iniciais da história do Israel das origens, ocorre o sincretismo pacífico entre El e YHWH; na segunda, séc. IX a.C., ocorrem os conflitos com a divindade conhecida como Baal; na terceira, no tempo do profeta Oseias (séc. VIII a.C.) e da reforma do rei Ezequias (séc. VIII/VII a.C.), há ênfase maior na adoração exclusiva a Yahweh; a quarta fase se refere ao período de governo do rei Josias (séc. VII a.C.), sendo provavelmente nesse período que surge a consciência sobre Yahweh como o Deus nacional de Israel; na quinta fase emerge a concepção de um monoteísmo absoluto ou clássico, decorrente das experiências de Israel no exílio.

Nosso interesse recai sobre essa quinta fase, com o retorno para a Judeia de parte da elite sacerdotal que estava exilada na Babilônia. “As projeções dominantes neste período tornam-se marcantes para todos os outros períodos posteriores” (REI-

MER, 2009, p. 49), inclusive o período neotestamentário. Ciola (2003, p. 511) afirma que

só a partir do exílio, sobretudo com o Dêutero-Isaías, começa-se a afirmar com maior clareza a consciência de um monoteísmo teórico, ainda que Israel anteriormente adorasse um só Deus (monolatria ou monoteísmo prático), embora frequentemente admitisse a presença de outros deuses.

Dentre as características do monoteísmo absoluto pós-exílico, destacamos duas que serão posteriormente consideradas na concepção monoteísta à luz de Hebreus. A primeira se refere à reivindicação de adoração exclusiva a Yahweh, com a formulação do credo de fé, o *shema* *Yisrael* – “Ouve Israel, o Senhor, nosso Deus, é o único Senhor” [*šema^c yiśrā^ʔēl yhw(ʔādōnāy) ʔēlōhēnū yhw(ʔādōnāy) ʔehād*]³⁵ (Dt 6,4), expresso também de modo análogo pelo profeta na declaração “Eu sou o primeiro e eu sou o último, e além de mim não há Deus” [*ʔānī riʔšōn waʔānī ʔahārōn ūmibbal^cāday ʔēn ʔēlōhīm*] (Is 44,6b). Na concepção da divindade do Filho, Jesus, em Hebreus, essa exclusividade de adoração a Yahweh necessita de uma explicação textual e teológica, pois o Filho é qualificado como receptor da adoração (1,6). A segunda característica do monoteísmo absoluto/clássico judaico é que a adoração ao único Yahweh deve ser promovida e praticada de forma anicônica, isto é, desprovida de representação visual da divindade, conforme as exigências mandatárias que começam com “Não farás para ti imagem de escultura” [*lō^ʔ tā^cāse^h-lākā pēsel*] (Ex 20,4). A concepção do Filho como “expressão exata” [*charaktér*] (1,3) de Deus requer uma conciliação com a antiga exigência de não representação de Yahweh, pois o “monoteísmo cristão reivindica uma continuidade direta com o monoteísmo israelita” (DUPUIS, 2004a, p. 159).

2.2 YAHWEH E O MONOTEÍSMO CRISTÃO

Aceitando-se a continuidade entre o monoteísmo judaico e o monoteísmo cristão, a conciliação entre as características de ambos nos motiva a defender que o monoteísmo cristão admite algumas novas características, genericamente conside-

³⁵ Para a transliteração dos textos bíblicos em hebraico utilizamos o padrão da Transliterated BHS Hebrew Old Testament (BHT).

radas, neste trabalho, debaixo da expressão ‘neomonoteísmo’. Como Miles (2002, p. 321) afirma,

O Novo Testamento é novo mais pela novidade da combinação do que por invenção completa. O Velho Testamento provê virtualmente todas as categorias, imagens, dicção e repertório narrativo ou memória coletiva que o Novo Testamento emprega para transmitir sua mensagem.

Além disso, o fator *neo* para o monoteísmo é que, conforme Hebreus, doravante para se falar e viver o monoteísmo cristão, Jesus Cristo, o Filho, obrigatoriamente deve ser considerado. Rieth (2003, p. 61) declara que

no conjunto das coisas que nos são ditas a respeito de Deus, a palavra a respeito de Jesus Cristo é que importa e decide. Certamente, o que ouvimos acerca de Jesus não é o único que sabemos acerca de Deus. Muito do que foi anunciado às pessoas a respeito de Deus, fora e antes da manifestação histórica de Jesus Cristo, pode ser total ou parcialmente correto, mas o que por meio de Jesus nos é informado representa a última palavra [...] (Hb 1,1s.). A partir dessa última palavra, segundo a Carta aos Hebreus, deverá ser decidido, mesmo no caso mais específico, como hão de ser consideradas as informações restantes a respeito de Deus.

‘Deus’ [*theós*] é a designação comum para ‘Yahweh’ [*yhwh*(^ʔ*āḏōnāy*)] ou ‘Elohim’ [^ʔ*ēlōhîm*]³⁶ no Novo Testamento (p. ex. Mt 3,9; Mc 2,12; At 2,22; Rm 5,11; Gl 2,19). Contudo, o Novo Testamento também usa *theós* para designar outros deuses (At 12,22; 14,11; 17,23; 19,26.27; 1Cor 8,5; 2Ts 2,4). Em pelo menos uma ocasião *theós* é usado para Satanás (2Cor 4,4), na condição de “o deus deste século” [*ho theòs tou aiônos toutou*]. De forma singular *theós* é usado metaforicamente por Paulo, numa crítica que ele faz aos inimigos da cruz de Cristo. Paulo afirma que o deus (*theós*) deles é o ventre (Fl 3,19). Ainda que passíveis de diferentes interpretações, *theós* também é usado para Jesus (Rm 9,5; Jo 1,1.18; 20,28; Tt 2,13; 2Pd 1,1; 1Jo 5,20).

‘Senhor’ [*kýrios*] é outra frequente designação para ‘Yahweh’ [*yhwh*(^ʔ*āḏōnāy*)] ou ^ʔ*ēlōhîm*] no Novo Testamento (p. ex. Mt 5,33; At 4,26; Ap 4,8), e também designa Jesus em citações do Antigo Testamento (p. ex. Mt 22,44; Mc 1,3; Rm 10,13; 1Cor

³⁶ Gabel e Wheeler (1993, p. 241) lembram que “*elohim* e Deus são títulos, e não nomes; indicam o papel ou posição da divindade, e não a sua identidade”. Não nos ocuparemos dessa distinção. Nosso interesse nesta pesquisa se concentra na ocorrência das expressões em Hebreus que se referem a Deus e as implicações para a temática do ‘neomonoteísmo’.

1,31), numa autoqualificação (Mt 21,3; Mc 11,3) e em tratamento que lhe é dispensado (p. ex. Lc 5,8; 7,13; At 5,14; Rm 12,11)³⁷.

Não é comum a nomeação de Yahweh como ‘Pai’ [*ʔăbî* / *patér*] no Antigo Testamento, sendo essa uma designação majoritariamente neotestamentária para Deus. Porém, visto que Hebreus inicia com proposições que indicam a relação entre Deus-Pai e aquele que é denominado Filho (1,1.2), algumas considerações são necessárias a respeito da paternidade divina:

1. Não se tem um consenso sobre as razões para o Antigo Testamento utilizar relativamente pouco a ideia de paternidade para se referir a Deus, senão algumas suposições. A imagem de um pai, exigindo uma iconicidade de Yahweh, poderia ser incompatível com a fé de Israel (LADARIA, 2005, p. 58). Além disso, a associação da paternidade com a idolatria era conhecida (Jr 2,27), desmotivando a recorrência à imagem paterna de Yahweh. Eilberg-Schwartz (1995, p. 29-48; 231-256) discorre sobre os desconfortos e tensões em Israel com a paternidade de Yahweh no que diz respeito a sua sexualidade. Essa tensão seria, então, desmotivadora para uma maior ênfase na paternidade divina.

2. A paternidade de Yahweh é defendida, não sem objeções, por Alt (1981, p. 31-72), a partir da antiga fórmula “Deus de Abraão, de Isaque e de Jacó” (Ex 3,6.15.16; Ex 4,5). “Trata-se da memória do Deus de Abraão, do Temor de Isaque, e do Poderoso de Jacó, resumindo, do Deus Paterno” (ALT, 1981, p. 34). Com essa tese, Alt tem como objetivo defender a antiguidade da tradição paterna de Yahweh, remetendo cronologicamente o seu início ao período israelense pré-palestino e literariamente à narração eloísta da primeira revelação de Deus a Moisés (Ex 3,2).

3. Em termos literários, ainda que se possa constatar a ideia de uma paternidade universal de Deus (Am 9,7), é a sua paternidade restrita (referindo-se a Israel, a indivíduos fiéis, ao rei) que aparece nos textos veterotestamentários com maior frequência, em declarações diretas ou subentendidas (Ex 4,22.23; 2Sm 7,14; 2Cr 22,10; Is 1,2; 63,16; 64,7; Jr 3,4.19; 31,9.20; Ml 1,6). Comentando Dt 32,1-43, Santa-bárbara (1999, p. 89) destaca que “Deus é pai do povo de Israel porque o gerou (v. 5), o procriou (v. 6) e o cercou de cuidados para que crescesse e se fortalecesse (v.

³⁷ Para uma completa listagem do uso de *kýrios* em outros sentidos, cf. Bauer (1979, p. 458-461). Para análise de Jesus como *kýrios* e as implicações em relação à divindade, cf. tópico 3.3.9.

11)”. Nos livros poéticos e sapienciais, Yahweh é pai dos que o temem (Sl 103,13); comparativamente, Yahweh é como um pai que corrige (Pr 3,12); o justo se acha filho do Senhor e se gloria de ter a Deus por pai (Sb 2,13.16.18). Há em Sb 14,3 e Sr 23,1.4 invocações explícitas a Yahweh como pai. Na declaração do salmista em Sl 2,7 – citada em Hb 1,5 – o rei aparece como filho de Yahweh, como também em Sl 89,27.

4. O Antigo Testamento também expressa traços maternos de Yahweh (Sl 131,2; Is 49,15; 66,13). Alguns exegetas sugerem uma interpretação feminina para os sentimentos de Deus em Os 11,1-9, destacando-se a maternidade da divindade (SANTABÁRBARA, 1999, p. 183; STUHLMUELLER, 2001, p. 97). Para a prevalência das imagens paternas de Deus em relação às maternas, Bingemer (1999, p. 151) sugere que existe

uma distância bem grande entre o homem e Deus no AT, de maneira que o homem do Antigo Testamento não se atreve muito a dar esse nome familiar de Pai ao Deus que prefere chamar com outros nomes: Senhor, Forte Guerreiro, etc. Não existe um passo ou uma passagem adequada que possa transpor a distância hermenêutica (distância interpretativa) entre o Deus de Israel e a tentativa humana de pensar e falar articuladamente adequadamente sobre seu mistério, chamando-o de Pai.

Cocksworth (2004, p. 31) faz um destaque para a questão da paternidade assexualizada de Yahweh:

A religião distinguia radicalmente Deus dos divinos procriadores da religião canaanita [...]. O SENHOR (YHWH) não é uma divindade masculina ou feminina que necessite de um consorte. É o Senhor soberano, completo em si mesmo, que cria todos os seres humanos, masculinos e femininos, à sua imagem. O povo de Israel é o povo de Deus não porque foi biologicamente gerado, mas porque foi graciosamente adotado por Deus. Uma vez liberto das associações com a sexualidade masculina, o título de Pai passou a ser usado pelos salmistas e profetas como uma forma de descrever a relação de amor libertador do SENHOR (YHWH) para com seu povo. O SENHOR (YHWH) é o Pai de Israel porque se comprometeu em um pacto de amor com esse povo.

5. A paternidade de Yahweh é comparada à paternidade de Zeus. Os textos fundadores da mitologia grega são geralmente divididos em dois grupos: no primeiro, A Ilíada, a Odisseia e hinos atribuídos a Homero; no segundo, A Teogonia de Hesíodo. Toda essa literatura tem sido considerada como sendo dos séculos IX a VIII a.C. Nas Fábulas de Higino e na Biblioteca, atribuída a Pseudo-Apolodoro, material dos

séc. II e III d.C., a paternidade de Zeus é narrada dentro de uma perspectiva histórica: “o mito insinua-se na história, de Heródoto a Tito Lívio, na propaganda política e nos discursos que combinam dois ou mais gêneros. Finalmente, ele é o objeto central dos textos compendiais dos próprios mitos” (MARQUES, s.d., p. 7). Algumas menções à paternidade de Zeus em Homero e Hesíodo são³⁸:

“Eia, pelas Musas comecemos, elas a Zeus pai hineando [...]. Brilha o palácio do Zeus pai troante quando a voz líria das Deusas espalha-se [...]. Os que a Terra e Céu amplo geraram, e os deles nascidos Deuses doadores de bens, depois Zeus pai dos Deuses e dos homens, no começo e fim hineiam as Deusas o mais forte dos Deuses e o maior em poder, e ainda o ser de homens e de poderosos Gigantes...” (HESÍODO, 2007, p. 105).

Volveu-lhe, então, Atena, deusa de olhos verde-mar: - Pai nosso, filho de Crono, supremo senhor... (HOMERO, 2006a, p. 11).

E ela [a escrava] também ouviu o trovão como um sinal, e exclamou: Ó, Zeus, pai de todos nós! Tu enviaste um trovão num céu sem nuvens... (HOMERO, 2006b, p. 136).

Pai Zeus, dizem que estás acima de todos em sabedoria, quer dos homens, quer dos deuses, e que todas essas coisas partem de ti (HOMERO, 2005, p. 147).

Detienne (*apud* LESSA, 2004, p. 129) ressalta que o nascimento da deusa Atenas feriu a legitimidade do leito conjugal da deusa Héra, esposa legítima de Zeus, e que Zeus “tornou-se pai sem a ajuda de sua mulher; sozinho, ele tem os dois nomes de pai e de mãe”. Terra (2001, p. 434) sugere que “em concordância com o patriarcalismo indo-europeu, na figura do Zeus homérico se fundam paternidade e soberania”.

Na opinião de vários eruditos, a explícita designação de Zeus como pai foi um dos fatores inibidores para os autores veterotestamentários falarem de forma mais frequente sobre a paternidade de Yahweh, “já que esta linguagem poderia dificultar a compreensão do monoteísmo, essencial na história do povo de Israel” (HASTEN-TEUFEL, 2001, p. 20). “O Antigo Testamento evita a atribuição de funções sexuais a Deus por causa das fortes ressonâncias pagãs existentes” (MCGRATH, 2005, p. 201). No atual estado da pesquisa veterotestamentária, pensa-se na formação de Israel como o resultado de um longo processo de migração de diferentes grupos étnicos, de diferentes regiões, para a área habitada pelos cananeus na margem oriental

³⁸ Optamos pelas citações em prosa, conforme constam das traduções em português. Nossa ênfase está na menção à paternidade de Zeus, não na poesia grega.

do Mediterrâneo (LIENEMANN-PERRIN, 2005, p. 15). Não seria desprovida de base, então, a possibilidade da paternidade de Yahweh refletir um conceito não apenas concomitante aos gregos, mas concomitante também à religiosidade de outros povos. Müller (*apud* TERRA, 2001, p. 41)

manifesta a sua comoção quando se descobriu no Rig Veda a invocação DYAUS-PITAH, correspondente exatamente a Zeu-Páter ou Ju-piter, o que mostra que o indo-europeu já havia descoberto há mais de cinco mil anos a invocação mais bela que pode provir de um coração humano: Pai do Céu.

Portanto, a despeito dessas restrições no Antigo Testamento à paternidade de Yahweh, temos evidências literárias para assumirmos que ‘Deus’ (“Pai” [*ho patér*]; ‘Senhor’ [*ho kýrios / ho theós*]) em Hebreus (e de igual forma em todo o Novo Testamento) é o mesmo Yahweh veterotestamentário. Desde Marcião (séc. II d.C.), a igreja tem enfrentado com mais intensidade a polêmica sobre a identidade e natureza de Yahweh, especialmente no que se refere à sua personalidade supostamente diferente, quando analisada comparativamente a partir das declarações do Antigo e do Novo Testamento. Chadwick (1967, p. 39), na análise que faz de Marcião e seus seguidores, registra as distinções sobre a divindade, quando se compara os dois testamentos: “o Deus dos judeus, criador deste mundo de sofrimentos, era muito diferente do Deus e Pai de Jesus”. A despeito de forte reação aos marcionitas, essa polêmica nunca se afastou das discussões teológicas, ganhando novo fôlego acadêmico em anos recentes. Atualmente, no âmbito das ciências bíblicas, tanto a crítica literária como a crítica da redação dedicam grande espaço para as possíveis evidências capazes de distinguir Yahweh daquele que simplesmente é chamado de ‘Deus’, ‘Senhor’ ou ‘Pai’ no Novo Testamento. Neusner³⁹ (1991, p. 15) enfatiza que o cristianismo e o judaísmo envolvem pessoas distintas, assuntos diferentes, dirigindo-se a pessoas distintas, concluindo que não há, entre ambos, “nada em comum, ou pelo menos, nada em comum que possa ser muito interessante”. Bloom (2006, p. 164) assume que Yahweh “é muito diferente do Deus Pai do cristianismo”, acrescentando que “o Deus Pai cristão isolou-se no céu”. Entretanto, as três menções em Hebreus ao “Pai” [*patér*] estão pelo menos literariamente ligadas a Yahweh: a) “Pois a qual

³⁹ O rabino norte-americano Jacob Neusner, não obstante ter seu trabalho acadêmico cercado de críticas, permanece como autoridade representativa dos estudos judaicos contemporâneos. A despeito da citação negativa no presente tópico, Neusner é considerado como grande estimulador do diálogo inter-religioso.

dos anjos disse jamais” [*Tíni gár eípén pote tòn angélōn*] (1,5) tem como complemento a citação de Sl 2,7 e 2Sm 7,14, que se referem à atividade paterna de Deus. Apesar de não haver uma citação formal sobre o autor da fala, não há objeção textual para se suprir “Deus” [*theós*] ou “Senhor” [*kýrios*] para a ação verbal. Do ponto de vista do autor, não houve necessidade de explicitação subjetiva em virtude de, provavelmente, tratar-se de algo não passível de contestação ou dúvida: o Deus que disse algo é o mesmo Deus que se autoconcebe como Pai. Portanto, ao vincular o personagem ‘Filho’ do salmo a Jesus, debaixo da ação do *patér*, o autor não introduz um novo personagem divino como agente, razão pela qual é natural se introduzir 1,5 com a explicitação nominativa “Deus” (NVI, BJ, BCNBB); b) Os dois outros usos de *patér* estão em 12,7.9. Ainda que se admita que a “exortação” [*paráklēsis*] (12,5) advinha das Escrituras (ATTRIDGE, 1989, p. 361), “o Senhor” [*ho kýrios*] que agia corrigindo seus filhos é o mesmo, segundo o autor, que age na presente correção. Nesse caso, o autor implicitamente estabelece não apenas um paralelo entre Yahweh e Deus Pai, como vincula seus destinatários à condição de receptores/herdeiros atuais da antiga palavra de exortação.

O *continuum* literário-teológico permanece, de modo que as eventuais diferenças comportamentais ou psicológicas de Yahweh não são, pelo menos na perspectiva literária de Hebreus, suficientes para distingui-lo ao grau de dois personagens. Comentando um dos aspectos ratificadores da concomitância entre Yahweh e Deus nos evangelhos, Braaten e Jenson (2002, p. 107) defendem que

Deus, no evangelho, é “aquele que ressuscitou Jesus dos mortos”. A identificação de Deus por meio da ressurreição não substituiu a identificação pelo êxodo; é essencial que o Deus que ressuscitou Jesus seja o mesmo que libertou Israel.

De igual forma Moltmann (2005, p. 184):

o Deus que se revela em Jesus deve ser pensado como o Deus do Antigo Testamento; isto é, como o Deus do êxodo e da promessa, o Deus que tem o “futuro como propriedade de ser”, o qual, portanto, mesmo em suas qualidades, não pode ser identificado com a idéia grega de Deus, nem com a “eterna presença” do ser de Parmênides, nem com a idéia suprema de PLATÃO, nem com o motor imóvel de ARISTÓTELES.

Semelhante paralelo pode ser feito em Hebreus. Adriano Filho (2001, p. 97) assume a interpretação tipológica de Sl 95 em Hebreus 3 e 4, afirmando que o

tipo (“Israel”) e o antitipo (“a comunidade cristã”) compartilham a mesma postura, pois a ambos foi dirigida uma palavra que convoca à peregrinação. Por isso, a comparação entre duas gerações do povo de Deus destaca o modo comum de vida delas e, ao utilizar a tipologia do êxodo, indica a natureza peregrina do povo de Deus atual que deve ir adiante e alcançar a meta divina.

Silva (2004, p. 93-97) propõe uma releitura do êxodo no Novo Testamento, identificando na vida de Jesus e nas primeiras comunidades cristãs a experiência do êxodo. Acrescentamos: Yahweh, que peregrinou com Israel no passado, novamente convoca o seu povo para a peregrinação: a mesma situação (de peregrinação), os mesmos envolvidos (o povo de Deus), portanto, o mesmo Deus. Contudo, esse *continuum* não implica em posições ou atitudes imutáveis em Deus. Ou seja, a pressuposição do mesmo Deus não implica na defesa de sua absoluta imutabilidade, mas sim na sua dinâmica e contingência.

Essa dinâmica e contingência podem ser exemplificadas na participação de Deus no processo da redenção que, segundo Hebreus, o sangue de Cristo proporciona (9,12). Ao comentar o simbolismo cultural da epístola, Berger (2005, p. 91) faz uma inquirição retórica sobre a participação de Deus no processo redentor: “se tudo é purificado pelo sangue, inclusive a consciência, será que Deus não é em maior ou menor grau um espectador do acontecimento ritual?”, para em seguida se posicionar categoricamente sobre a participação divina: “aquilo que está sendo descrito [em Hebreus] é a própria realidade de Deus [...]. Deus é o Senhor do jogo, permite o jogo e o mantém em andamento”. É precisamente em torno dessa ideia que desenvolvemos nesta pesquisa as interseções literárias entre o Pai e o Filho em Hebreus, admitindo-as como uma ação do próprio Deus. Uma das consequências da encarnação é a admissão de que a presença de Cristo entre os seres humanos é a presença de Deus.

2.3 JESUS E CRISTO

Há uma longa discussão sobre a natureza do Jesus de Hebreus, visto que a linguagem da epístola dá preferência ao Jesus mítico em detrimento do Jesus histórico (WINDISCH, 1913, p. 27). Nosso destaque é que o autor de Hebreus não cria

um novo personagem. Mesmo enfatizando o Jesus sobrenatural, o autor tem como referência o Galileu que foi crucificado e ressuscitou.

A cristologia tem se ocupado da análise amíúde da terminologia cristológica na epístola. Neste trabalho o nosso interesse é pontual: a identificação do personagem que nas pesquisas críticas tem sido olhado de forma tríplice, isto é, o Jesus real, o Jesus da história ou histórico e o Jesus ou o Cristo da fé. Trata-se de uma identificação dinâmica, isto é, não conclusiva, mas aberta. Nas palavras de Theissen e Merz (2004, p. 20) “a história da pesquisa sobre Jesus é uma história de sempre novos distanciamentos e aproximações em relação a Jesus”. Interessa-nos o passo adicional: na hipótese do Jesus histórico e o Cristo da fé serem um só personagem, qual a relação desse personagem com a divindade veterotestamentária conhecida como Yahweh, de acordo com Hebreus?

O Jesus real ou verdadeiro “é aquele personagem único que viveu na virada da era cristã; desde sua morte, ele não é mais diretamente acessível [...]. Dele só temos uma vaga aproximação” (MYRE, 2002, p. 72). Ele viveu aproximadamente entre 6-4 a.C. e 30 d.C. O Cristo da fé é o Jesus conforme visto, concebido e crido pelos seus seguidores. A pesquisa acadêmica luta para apresentar um perfil do Jesus histórico que corresponda ao Jesus real, mas não há método existente que garanta uma correspondência absoluta, pois todas as aproximações são efetuadas a partir de critérios subjetivos dados às fontes. Myre (2002, p. 78) destaca assim essa dificuldade:

Não pode haver proclamação dogmática de uma reconstrução histórica [...]. Toda comunidade humana (como toda pessoa) que fixa o ponto final do caminho que acaba de percorrer, relê instintivamente o seu passado a fim de compreender-se. Assim, ela não busca tanto *saber* (de uma vez por todas) o que se passou outrora, mas *compreender* (por um tempo) o que ela está se tornando.

Historicamente, as tentativas de se esboçar a vida do Jesus histórico são agrupadas em cinco fases⁴⁰: a primeira, de cunho puramente histórico, representada por Hermann Samuel Reimarus (1694-1768) e David Friedrich Straus (1808-1874); a segunda, caracterizada pela exploração crítico-literária das fontes mais antigas sobre Jesus, tendo em Heinrich Julius Holtzmann (1832-1910) o seu mais destacado

⁴⁰ Fazemos aqui um resumo de Theissen e Merz (2004, p. 21-30).

representante; a terceira fase se contrapôs às duas anteriores. A. Schweitzer criticou a metodologia liberal, W. Wrede criticou as fontes, K. L. Schmidt demonstrou o caráter fragmentário dos evangelhos. Com sua teologia dialética, R. Bultmann destacou o que Deus tinha feito e dito na cruz e na ressurreição, isto é, o querigma neotestamentário com ênfase no Cristo querigmático; a quarta fase, chamada de a “nova pergunta” pelo Jesus histórico, foi desenvolvida pelos discípulos de R. Bultmann (E. Käsemann, G. Bornkamm, E. Fuchs, H. Braun, G. Ebeling) que, partindo do Jesus querigmático, inquiriram se a sua exaltação na cruz e na ressurreição tem alguma base em sua pregação pré-pascal; a quinta e última fase é conhecida como a “terceira busca” pelo Jesus histórico⁴¹. O interesse pela sociedade judaica do primeiro século, o lugar de Jesus no judaísmo e a consideração de fontes não-canônicas compõem as ênfases principais. H. Köster, J. Robinson, J. D. Crossan, B. L. Mack optam pela consideração primária das fontes não-canônicas, retornando à imagem não-escatológica de Jesus. E. P. Sanders, G. Theissen e A. Merz seguem em outra direção: Jesus é “interpretado no quadro de sua escatologia e colocado no centro do judaísmo, por cujo estabelecimento ele espera” (THEISSEN e MERZ, 2004, p. 29).

Afastamo-nos, portanto, das pesquisas de Crossan (1994), seguindo as pesquisas de Theissen e Merz (2004), Meier (1996 e 2003) e Vermes (1995, 1996, 2006⁴²) concernentes ao Jesus histórico. Todavia, a nossa opção quanto à datação da composição de Hebreus pelo período pós-70 d.C. nos impulsiona a uma consideração majoritária do Jesus ou o Cristo da fé, sem que isso represente uma ruptura com o Jesus histórico. Conforme Grech (1993, p. 131), “a vida de Jesus é constitutiva de nossa fé porque o Cristo da fé e o Jesus da história são uma só pessoa”. Uma só pessoa não significa que as perspectivas da fé sejam exatamente iguais às perspectivas históricas, mas também não representa uma ruptura. Todavia, em termos de perspectiva para a presente pesquisa, ratificamos: todos os escritores dos livros que compõem o Novo Testamento escrevem a partir de uma postura pessoal de fé. Em outras palavras, escrevem sobre o Jesus (Cristo) da fé, ainda que alguns (os au-

⁴¹ A linguagem técnica sobre as pesquisas a respeito do Jesus histórico não é homogênea. A expressão “terceira busca” pressupõe duas outras buscas. No esquema de Theissen e Merz (2004), as duas primeiras fases seriam a primeira busca e a quarta fase seria a segunda busca. No meio acadêmico não se tem usado as expressões “primeira busca” e “segunda busca”. A “terceira busca” (*third quest*) é terminologia comum.

⁴² Vermes (2006) apresenta uma abordagem particular. Sua apresentação de Jesus começa com o Cristo da fé, isto é, de um estágio doutrinário mais avançado (o Evangelho de João, chamado por ele de Evangelho espiritual).

tores dos sinóticos, por exemplo) apresentem cenas e eventos que podem ser analisados como registros bem próximos ao que seria a imagem do Jesus histórico. A fronteira que separa ou tenta distinguir quais relatos que refletem com exatidão o Jesus histórico e quais que já são reflexos dos cristianismos iniciais é campo de pesquisa com resultados inconclusivos. A sugestão de Cullmann (2001, p. 93) nos parece apropriada:

O conjunto do Novo Testamento foi [...] explicado a partir de uma única ideia [...], confessar a fé em Jesus Cristo, enquanto a fé em Deus é apenas uma função desta: Jesus Cristo é o Senhor e o Filho de Deus. Se as fórmulas são mais desenvolvidas, elas acentuam a ressurreição de Cristo e o senhorio atual e universal daquele que “está sentado à direita de Deus”. A revelação inteira é vista, portanto, à luz do Cristo presente. Mas esse Cristo ressuscitado, cuja presença diária, segundo o livro dos Atos e as epístolas, os primeiros cristãos constataram em suas comunidades e sobretudo no seu culto, não é simplesmente um princípio abstrato: é o mesmo cuja vida e ministério terreno contam os evangelhos.

Assim também Peters (2007, p. 79), quando afirma que

a separação entre o Jesus histórico, o homem de Nazaré, e o Cristo da história, o objeto da fé e adoração cristãs, é obra da crítica histórica dos séculos XIX-XX. A crença tradicional sustentou desde o começo que os dois eram idênticos, que o mesmo indivíduo era, nos termos de Paulo, “Jesus Cristo”. Para Paulo, o título Cristo [...] já é parte do nome de Jesus: Jesus é o Cristo e o Cristo é Jesus. Os autores dos evangelhos certamente pensavam o mesmo, embora talvez não tão insistentemente como o Paulo, teologicamente mais orientado.

Portanto, assumimos neste trabalho a unicidade do Jesus histórico (personalidade histórica reivindicada especialmente nos evangelhos) e o Filho transcendental apresentado em Hebreus, não obstante a constante argumentação que destaca o “verdadeiro hiato entre a construção especulativa de cima, que leva ao Filho preexistente, criador do mundo, e a histórica, de baixo, que aponta para a vida de Jesus” (HOLTZMANN, 1911/2009, p. 337). Bloom (2006, p. 115), dentro de sua crítica literária, amplia o hiato, tendo o Novo Testamento como referência, falando sobre “o abismo profundo existente entre o Yeshuá histórico e o Deus teológico, Jesus Cristo”.

Há expressões distintas em Hebreus qualitativas do Filho transcendente que, numa consideração inicial, poderiam justificar uma espécie de hiato intransponível em relação ao Jesus histórico. Por exemplo, “pelo qual também fez o universo” [*di' oû kai epoiēsen tous aiōnas*] (1,2); “No princípio, Senhor, lançaste os fundamentos

da terra, e os céus são obra das tuas mãos” [*Sỳ kat’ archás, kýrie, tèn gên ethemeliōsas, kai érga tòn cheirôn sou eisin hoi oupanoi*] (1,10); o Jesus de sacerdócio (5,6; 6,20; 7,17.21.24), perfeição (7,28), sacrifício (9,28; 10,12.14) e identidade (13,8) eternos. Mas toda essa transcendência do Filho está interligada ao Jesus terreno, que foi aperfeiçoado por meio de sofrimento (2,10), que clamou e chorou (5,7). Ou seja, o que se tem em mente são as próprias palavras do autor, que “convinha que, em todas as coisas, se tornasse semelhante aos irmãos” [*hóthen ópheilen katà pánta toís adelphoís homoiōthênai*] (2,17), participando, inclusive, de “sangue” [*haîma*] e “carne” [*sárx*] (2,14). Laubach (2000, p. 28) sai da suposição para a afirmação de que “Hb enaltece a glória do Cristo que transcende a tudo. O autor sabe que o Senhor exaltado é idêntico com o Jesus terreno de Nazaré”. Essa ênfase é necessária no sentido de se ratificar a não sugestão em Hebreus de um docetismo, sequer incipiente. A ênfase também serve de base para posterior argumentação sobre a iconicidade de Yahweh.

2.4 A TEORIA DE THEISSEN

Hebreus tem sido considerada pela sua alta cristologia. A particularidade cristológica que se destaca é a singularidade de Cristo como sumo sacerdote. Todavia, a epístola pode ser analisada com ênfase teocêntrica (FEITOSA, 2009) e dessa forma é possível pressupor o Cristo divino da argumentação de Hebreus à luz das interseções que emergem dos atributos do Pai e do Filho. Segalla (1992, p. 117) denomina ‘modelo de revelação’ a interpretação da vida terrena de Jesus no quadro da história da salvação e do mistério da vontade salvífica de Deus. Nesse modelo, o “cristocentrismo está englobado no teocentrismo: o mistério de Cristo se desfaz no próprio mistério de Deus, e sua glória se confunde com a do Pai, mesmo permanecendo sempre distinta”. No entanto, o teocentrismo na cristologia de Segalla não contempla Hebreus. À epístola ele dispensa uma seção tradicional que é o “modelo sacerdotal e a tradição do templo” (SEGALLA, 1992, p. 118-119). Ainda que utilizando recursos argumentativos persuasivos, o autor de Hebreus não toma uma decisão de deificar o Filho sem estar provido de uma base. A sua independência em relação

a alguns segmentos judaicos importantes (rabínicos, apocalípticos) é reflexo de um movimento em curso, que lhe permite, finalmente, dar passos decisivos na direção da identificação da identidade de Jesus Cristo. Esse movimento em curso é, na linguagem de Theissen (2009), a ‘dinâmica monoteísta’. Theissen teoriza fundamentalmente sobre a questão: como se chegou à divinização de Jesus? Não obstante ele não contemplar Hebreus como base argumentativa, a sua teoria é base para os nossos argumentos em torno do neomonoteísmo advindo das declarações da epístola. A teoria de Theissen (2009, p. 67-94) consiste em:

1. A posição de Jesus (centro/ápice) abala o sistema religioso de sinais então vigente,

pele que regras fundamentais desse sistema de sinais parecem perder a validade: a distância entre Deus e o ser humano e a exclusividade de Deus, que ninguém tem próxima de si – e nenhum deus toleraria perto de si. Em Jesus, essa lógica parece invertida: visto que ele, para os primeiros cristãos, encontra-se indiscutivelmente junto de Deus, ele próprio deve ser Deus! (p. 68).

2. Somente as aparições pascais de Jesus não explicam a sua elevação à condição divina. As aparições pascais possuem a força de provocarem a divinização do Filho somente por estarem inseridas numa dinâmica contida no monoteísmo judaico:

No séc. VI a.C., a fé no um só e único Deus foi forjada pela superação de uma experiência análoga: a elevação de Iahweh à condição de um só e único Deus foi igualmente a superação de uma crise como a elevação de Jesus à categoria singular divina. Em ambos os casos, entra em ação a mesma “dinâmica monoteísta”, de forma que a divinização de Jesus não estivesse em contradição com o axioma fundamental do mundo de sinais judaico, mas fosse a sua conseqüente “construção” e “plenificação”. De fato, não foram os pagãos, mas os judeus que entronizaram Jesus à direita de Deus; e não o fizeram a fim de abandonar conscientemente o monoteísmo judaico, mas, sim, para levá-lo à plenitude (p. 69).

3. A ‘dinâmica monoteísta’ consiste em três aspectos interligados: a) A superação cognitiva da dissonância. Com essa superação o paradoxo entre a salvação de Deus e as catástrofes nacionais é resolvido; b) A confirmação/intensificação de um consenso: a tendência monolátrica é levada ao monoteísmo; c) A suplantação da concorrência: todos os demais deuses se tornam ‘nada’ diante do um só e único Deus (p. 70).

A ‘dinâmica monoteísta’ se repete no mundo primitivo cristão de sinais. Especificamente em relação a Jesus,

as aparições pascais permitiram transformar essa derrota numa vitória do exaltado sobre os seus juizes e sobre o mundo. O profundo rebaixamento só podia ser equilibrado mediante uma elevação que a tudo superasse. Por meio da elevação do crucificado ao status divino, superou-se a dissonância da cruz (p. 70).

4. A exaltação de Jesus como superação da dissonância, tanto no aspecto religioso como no psicológico promove também a 'dinâmica monoteísta'. "A dissonância religiosa a ser superada era a contradição entre as expectativas em um carismático envolto em aura messiânica e seu fracasso na cruz" (p. 72). A dissonância psicológica estimula a superação dos conflitos individuais, estereotipados nas aparições pascais a Pedro, a Tiago, a Paulo, a Maria Madalena. A superação social (coletiva) da dissonância é vista na importância da aparição de Jesus a dois grupos: o grupo dos Doze (sem Judas) e o grupo dos 500. Aos Doze "está relacionada a pretensão de liderança das doze tribos restauradas" (p. 76); com relação aos 500, "acena-se a um elemento igualitário no cristianismo primitivo".

5. A exaltação de Jesus como intensificação da convicção monoteísta fundamental pode ser exemplificada no autoaniquilamento e autoestigmatização de Jesus até a morte de cruz (Fl 2,10.11). Em Jesus são depositadas as esperanças do Deutero-Isaías (Is 45,23). A exaltação de Jesus como KYRIOS e sua "elevação [...] ao patamar divino não é apresentada, portanto, como agressão à convicção monoteísta, mas como cumprimento da expectativa de uma fé universalmente difusa no um só e único Deus" (p. 77). Na primeira geração dos escritos a distância entre o Jesus terreno e o Jesus divino não ameaçava o monoteísmo: "O Jesus da Fonte dos Ditos é um monoteísta modelo" (p. 78) e o Jesus das cartas autenticamente paulinas "deve sua condição divina total e exclusivamente em Deus apenas" (p. 78); somente com a tentativa de se somar essas soluções "é que surgiu aquela saída teológica cristocêntrica, que devia ser criticada pelos judeus como ameaça ao puro monoteísmo" (p. 77), como o Jesus joanino.

6. A exaltação de Jesus como suplantação da concorrência exigia que o novo Senhor Jesus devia se impor e superar todos os demais deuses e senhores. A grandeza de Jesus no tempo pós-pascal devia ter incremento contínuo, pois

com o monoteísmo, o cristianismo primitivo herdara-lhe a consciência de superioridade e a autocompreensão antissincretista [...]. Exatamente por esse motivo é que ele devia tornar, sempre de novo, plausível sua pretensão de superioridade e exclusividade – não mediante a assunção direta de concep-

ções estranhas, o que era impossível diante da autocompreensão antissincretista, mas, antes, por meio da formação do próprio universo religioso de sinais, de maneira tal que este fosse capaz de concorrer com outras religiões (p. 79).

A superação ocorre em duas direções concomitantes no cristianismo primitivo: “de um lado, o poder de Cristo é elevado acima de todas as demais autoridades e poderes; de outro lado, Cristo é colocado mais perto dos seres humanos do que quaisquer outras divindades” (p. 80). O entrelaçamento dessas duas tendências, convergentes para Cristo, provavelmente confere uma situação religiosa idealizada: Ele realiza um desejo secreto das religiões de seu tempo – tanto no judaísmo como nas religiões pagãs: o anseio por uma divindade que se situa sobre todos os poderes e, ao mesmo tempo, liga-se intimamente ao viver e ao morrer humanos (p. 80).

7. Na suplantação do poder mediante a exaltação, duas implicações decorrentes de 1Cor 8,5.6 são relevantes: dá-se a transferência de predicados divinos para Jesus e a admissão da existência de outros deuses se transforma na existência de demônios (1Cor 10,19.20). “A superação do poder mediante a formação de um contraste competidor e da demonização de ‘concorrentes’ desvalorizados pode ser bem observada na relação entre a fé em Cristo e o culto ao imperador” (p. 81). Textos neotestamentários sugerem uma correlação entre Satã e o poder romano (p. ex., a tentação na montanha, Mc 13, o evangelho de João, Efésios e o Apocalipse). O *Sitz im Leben* é também político:

Enquanto por volta da virada do século, ‘os senhores do mundo’ assumiam o lugar de deuses, pequenos grupos religiosos no Império Romano apresentavam um dominador universal alternativo, que está acima de todas as demais divindades e atribuíam-lhe a submissão de todos os poderes e potências no céu e sobre a terra (p. 85).

8. A suplantação do bem-estar mediante a proximidade apresenta a solução para um antigo problema: a exaltação de Cristo o colocou acima de todas outras divindades, ao mesmo tempo em que “a separação entre Deus e o ser humano é superada” (p. 86). A proximidade de Deus em Cristo cumpre algumas funções tradicionalmente presentes no judaísmo:

a) A concepção primitiva de um Salvador como expressão de redução religiosa da distância. No judaísmo, “o desejo de uma redução religiosa da distância expressasse, entre outras coisas, no desenvolvimento de figuras mediadoras que lançam pon-

tes entre Deus e os seres humanos” (p. 87), como anjos, a Sabedoria e seu Juízo hipostasiados. “No cristianismo primitivo, Jesus é visto como mensageiro e encarnação da Sofia (da Sabedoria) e do Logos (do Juízo)” (p. 88). Mas no judaísmo, a Sofia e o Logos jamais encarnam. Tampouco os anjos são modificados em seu modo de ser. A posição de Cristo é distinta:

Ainda que algumas declarações da cristologia antiga possam ser interpretadas de modo que o Cristo fosse um anjo (ou um mensageiro enviado por Deus à terra), a cristologia primitiva, porém, ultrapassa essa noção: esse mensageiro assume um ser humano real e padece a morte – não obstante ele fosse, no mundo divino, muito mais do que um anjo. Esse mensageiro é a presença real de Deus entre os homens. A ideia da presença real de Deus entre os homens é expressa nos sinóticos mediante a apresentação da procriação espiritual do Filho de Deus, em Paulo e em João por meio das noções de encarnação” (p. 88).

b) A compreensão sacramental cristã primitiva como expressão de redução religiosa da distância. O Batismo e a Eucaristia se distanciam das concepções judaicas, por estarem ligados à morte (sepultamento) e à fruição de sangue. Apesar dos sacramentos cristãos se aproximarem das concepções pagãs (ritos de consagração e lamentação), eles se distinguem, pois neles,

os seguidores de Jesus vivem seu destino de morte de modo simbólico: eles são sepultados com ele no Batismo, eles consomem na Eucaristia um alimento que é identificado com seu destino de morte (p. 93).

Ratificamos as perspectivas assumidas nesta pesquisa: a) “Deus” (“Pai” [*ho patér*]; “Senhor” [*ho kýrios / ho theós*] em Hebreus (e em todo o Novo Testamento) é o mesmo Yahweh [*yhwh*(^{ʿāḏōnāy})] veterotestamentário; b) A unicidade do Jesus histórico (personalidade histórica reivindicada especialmente nos evangelhos) e o Filho transcendental apresentado em Hebreus; c) A admissão de que uma abordagem temática pode expressar mais uma *intentio lectoris* do que uma *intentio auctoris*⁴³, forçando, com isso, uma contínua atenção à base textual para a argumentação; d) Admitimos uma datação pós-70 d.C. para a composição da epístola; e) Consideramos sistematicamente as interseções que Hebreus apresenta entre os atributos do Pai e do Filho, que permitem uma argumentação pró-divindade do Filho. Nesse sentido, submetemos as declarações de Hebreus à ‘dinâmica monoteísta’ em curso, de acordo com a teoria de Theissen (2009).

⁴³ Cf. tópico 3.1.

3 ELEMENTOS SOCIOLITERÁRIOS FORMADORES DO NEOMONOTEÍSMO

Quando nos referirmos a ‘Elementos Socioliterários Formadores do Neomonoteísmo’ a perspectiva é composta dentro da admissão da existência de uma pluralidade de eventos e situações sociorreligiosas. Hebreus, como obra literária, reflete e é parte dessa pluralidade. No ambiente judaico pós-70 d.C., as situações sociorreligiosas estão diretamente ligadas às situações políticas, e a análise textual leva em consideração não somente um mero conflito sazonal, de perímetro geográfico restrito, mas um conjunto de conflitos subjacentes, que passamos a considerar.

3.1 HEBREUS EM UM AMBIENTE DE CONFLITO

É possível aproximar-se de qualquer texto de forma plural. Hebreus não está imune à pluralidade hermenêutica e toda a complexidade decorrente dessa pluralidade, especialmente em relação à inquirição que permeia toda esta pesquisa (‘quem é Jesus?’). É necessário, pois, um ponto inicial hermenêutico, e esse ponto é aqui definido de forma dupla: a hermenêutica cultural e a hermenêutica literária. Conforme Körtner (2009, p. 114),

um discernimento fundamental da hermenêutica literária e da estética da recepção ou das teorias textuais pós-estruturalistas é a autonomia que um texto adquire em relação ao seu autor a partir da sua textualização [...]. O sentido de um texto não lhe é substancial-ontologicamente inerente, mas é recriado a cada vez que ocorre o ato de leitura.

Dessa maneira, admitimos que expressões como ‘o autor diz/declara/assume’ e outras análogas estão mais próximas da *intentio lectoris* do que da *intentio auctoris*. Mesmo diante de citações diretas e *ipsis litteris* do texto bíblico, ainda assim a *intentio lectoris* se faz presente através da metodologia e distintos aspectos considerados à luz das decisões pessoais do leitor. Falando sobre a *intentio lectoris* à luz de Heidegger, Detienne (2011, p. 17) encara frontalmente a relação do leitor com o texto objeto de interpretação: “O intérprete deve assumir sua contextualização e não se esvaziar de suas características para ceder o lugar ao autor [...], o intérprete não começa, mas continua uma interpretação, entrando em um círculo em movimento”. O

que se busca é um equilíbrio, a fim de que a *intentio lectoris* não seja desprovida de plausibilidade textual e contextual. No nosso presente estudo, enfatizar a temática ‘neomonoteísta’ dentro de um texto canônico pode expressar a liberdade acadêmica, mas exige um mínimo de ancoragem harmoniosa entre as intenções do pesquisador e as ideias que, a despeito das complexidades hermenêuticas e exegéticas, emanam do texto.

Por outro lado, a hermenêutica cultural nos impede de desassociar autor e texto. Berger (1999, p. 148) afirma que “qualquer separação entre autor e tema é irrealista e artificial [...] pois, muitas vezes, se um texto é acolhido, o é justamente por causa do prestígio da autoridade à qual é atribuído”. Não somente ela nos impede essa desassociação como também remete o leitor para a busca dos possíveis sentidos do texto. As ciências interpretativas e culturais, inclusive a hermenêutica, inquiram sobre o significado do texto. “Elas encaram uma cultura, não pelo lado de fora, numa postura objetivante e distanciada, mas pelo lado de dentro, pelo interior, numa posição de compreensão e reconhecimento mútuos” (WILBER, 2006, p. 140). Precisamente sobre essa perspectiva, estamos inseridos num campo cultural que nos impede de desconsiderar que o Filho, Jesus Cristo, tem sido sujeito de adoração por dois milênios, não meramente como um santo, um profeta, um messias, um iluminado (embora diferentes grupos o considerem sob um desses aspectos com maior intensidade), mas especialmente e majoritariamente como um Deus. Nosso desafio não é ratificar a divindade do Filho, buscando todas as provas textuais explícitas e implícitas, mas tentar compreender os prolegômenos de tal ratificação a partir da Epístola aos Hebreus.

Quando se fala em ‘conflito’ ou ‘controvérsia’ não se tem em mente a indisposição secular que culminou no que hoje comumente se denomina ‘antissemitismo’. O que aqui se denota ‘conflito’ são os elementos díspares dos diversos grupos judaicos pós-70 d.C., entre os quais os cristãos de Hebreus. Ao invés de nos referirmos a conflito judaico-cristão, a expressão ‘conflitos intrajudaicos’ é mais adequada para o que se pretende considerar.

Stegemann e Stegemann (2004, p. 356) usam, para os conflitos, a nomenclatura ‘cristão-judaico’ ou ‘judaico-cristão’, entendendo que desde cedo, já nos mo-

mentos que se seguem aos eventos de 70 d.C., há conflitos entre os grupos minoritários cristãos e os diferentes grupos judeus: “Os crentes em Cristo, a despeito de sua proximidade com o judaísmo, aparecem como uma grandeza que pode ser perfeitamente distinguida”. Parece-nos que a dimensão desses conflitos só terá a caracterização de ruptura definitiva a partir do séc. II d.C. Todavia, não obstante excluir a Epístola aos Hebreus dos exemplos de conflitos pós-70 d.C. e insistir na distinção precoce entre judeus e cristãos, admitimos a opinião de Stegemann e Stegemann (2004, p. 380) para a perspectiva conflitante:

As relações entre judeus e “cristãos” na Antiguidade dizem respeito a um processo histórico-religioso e histórico-social [...]. É possível diferenciar heurísticamente dois níveis: por um lado, as controvérsias em torno de *conteúdo e convicções religiosas* e, por outro, as *manifestações sociais ou consequências sociais* dessas controvérsias.

Hebreus não explicita os grupos divergentes que geram as controvérsias. Nós os pressupomos à luz do conteúdo teológico textual exposto. Além disso, as consequências sociais dessas controvérsias podem ser notadas na observação dos conflitos que ocorrem no ambiente dos receptores da epístola, gerando, por exemplo, negligência ou mesmo saída da comunidade de fé. A palavra hortativa “Não abandonemos as nossas assembleias, como alguns acostumaram-se a fazer” [*mè enkataleípontes tèn episynagōgèn heautôn, kathòs éthos pisín*] (10,25 – TEB) é indício de que as reuniões cristãs eram passíveis de crítica e deserção, ou mesmo passíveis de um comportamento apóstata (6,1-6; 10,26-31). Há várias recomendações do autor em relação ao devido cuidado com as ameaças provocadoras de desvios e incredulidade (2,1; 3,12; 4,11; 6,11.12; 10,22-25; 12,25). O autor se cala sobre o destino desses que estavam abandonando as reuniões (assembleias). Uma reconstrução plausível há de se limitar exatamente a isso, à plausibilidade. Desse modo, dentro de um quadro de controvérsias e conflitos pós-70 d.C., pode-se pensar que outros apelos religiosos tinham seus atrativos. “O que pareceria mais provável [...] é que alguns tivessem começado a ceder devido a pressões externas” (LIGHTFOOT, 1981, p. 233), como o ritual religioso na sinagoga ou o engajamento num grupo messiânico atuante. Charpentier (1992, p. 69), dissertando sobre a hipótese do contexto mateano em torno de 80, admite que “as comunidades estão em *conflito com o judaísmo*

oficial tal como renasceu em Jâmnia”⁴⁴. Com isso não estamos elegendo o judaísmo rabínico como a raiz do todos os males contra os quais Hebreus labuta, mas aceitando a tensão fomentada por distintos grupos. Olhando para o Novo Testamento dentro das estruturas patriarcais então vigentes, Richter Reimer (2006, p. 75) afirma:

Diante do sistema de dominação patriarcal romana, o patriarcado judeu é o patriarcado de um povo oprimido, buscando sua sobrevivência cultural, social e religiosa dentro de um contexto que lhe é hostil. Esse patriarcado judeu não pode ser identificado com o patriarcado do poder dominante romano. Por isso, o cristianismo pode ser entendido como um movimento de renovação intrajudaico que participa das estruturas patriarcais do judaísmo e que luta, como os demais movimentos, pela vida e pela identidade dentro das condições do patriarcado romano. É nesse contexto que o Novo Testamento e outros escritos da época devem ser entendidos.

Considera-se, por exemplo, que a exaltação de Cristo à condição de “Senhor” [*kýrios*] em 1,10; 2,3; 7,14; 13,20 (e talvez 12,14) vai muito além dos conflitos intrajudaicos, estendendo-se para as correlações tensas com o César, senhor de Roma. Josefo falou a respeito de Vespasiano: “Tu, Vespasiano, serás [...] César e senhor; não apenas o meu senhor, mas o senhor da terra, do mar e de toda a espécie humana” (JOSEPHUS, 2004, p. 208). Mas para Hebreus, o antigo vocativo *kýrie* (1,10) clama agora por Jesus.

A hipótese pós-70 d.C. para a datação da Epístola aos Hebreus e a identificação do Filho com o Jesus histórico são dois elementos que sugerem um ambiente de controvérsias tanto no âmbito religioso como no social, em virtude da situação de indefinição sociorreligiosa na Judeia. Overman (1997, p. 51) reconhece no período que se segue à destruição de Jerusalém o sectarismo como característica central do judaísmo. Novamente os judeus estavam diante de impasses. A destruição de Jerusalém no séc. VI a.C. provocou, dentre as consequências, uma vitalidade dos escritos proféticos. A presença opressiva dos gregos, tipificada em Antíoco Epifânio II (séc. II a.C.), fomentou a literatura macabaica e apocalíptica; com os romanos na Judeia (desde o séc. I a.C.), nova produção apocalíptica fomentou a esperança dos judeus pela intervenção de Yahweh. Com a destruição do templo e de Jerusalém em

⁴⁴ Metodologicamente, não se dá o caso de se argumentar comparativamente com opiniões distintas, senão em casos específicos. Todavia, a título de ilustração, Fiorenza (2004, p. 329) lembra que uma das perspectivas para o entendimento dos destinatários de Hebreus, por admitir que são cristãos da segunda geração, “não pretende conduzir uma polêmica cultural antijudaica, mas infundir novo vigor na fé adormecida dos cristãos do século I”.

70 d.C., a produção literária judaica foi minimizada, permanecendo, porém, a antiga fórmula apocalíptica, a tradição rabínica e targúmica, essa fundamentalmente oral (MCNAMARA, 1993, p. 59). Somente no final do séc. II d.C. é que a composição escrita da Mishná ganha forma. Isso nos leva a considerar que o autor de Hebreus não tinha em mente uma literatura específica (rabínica ou targúmica) em antítese, mas sim provavelmente um corpo de ensinamentos escritos e orais circulantes no mundo judaico-cristão. Todavia, pelo menos duas controvérsias podem ser identificadas no séc. I d.C. nessa perspectiva conflitual, ilustrativas das tensões intrajudaicas. A primeira se refere à defesa que Filon de Alexandria⁴⁵ faz da língua grega, em ‘A Vida de Moisés’, tendo como referência a Septuaginta (LXX). Na tradução de Moraldi (1993, p. 58) lemos:

No passado, as nossas leis, escritas em hebraico, permaneceram por longo tempo assim sem mudar de língua; porque a sua beleza ainda não havia sido manifestada aos outros homens. Mas quando – em consequência da fidelidade daqueles que as praticavam – outros tiveram conhecimento delas, estas belas coisas, ainda que dissimuladas pela inveja, um belo dia apareceram bafejadas pela natureza; alguns não julgaram conveniente que estas leis fossem reservadas apenas a uma parte da humanidade, ao mundo bárbaro [...]. Uma obra tão importante de valor universal foi posta ao alcance do povo e dos chefes, mas também dos reis e das pessoas mais honradas [...]. Tanto os judeus que aprenderam o grego como os gregos que aprenderam o hebraico, todos os que leem os textos, o hebraico e a tradução, acreditam encontrar-se diante de duas línguas irmãs, ou melhor, veneram uma só e mesma língua tanto nas coisas como nas expressões.

Pela utilização frequente da LXX, Hebreus se alinha, pois, com a autoridade da versão grega do Antigo Testamento, à semelhança dos demais autores neotestamentários. Todavia, especificamente em relação ao grego de Hebreus, deve-se observar: a erudição diferenciada do autor é reconhecida (CULLMANN, 2001, p. 67; LIGHTFOOT, 1981, p. 26), mas não suficiente para que ele se tornasse um crítico da(s) tradução(ões) por ele usada(s) nas citações do Antigo Testamento, variantes da LXX (cf. ATTRIDGE, 1989, p. 23). Ele aceita a composição do texto da LXX tal qual lhe era acessível. Mesmo com a controvérsia sobre a realização ou não de um concílio no final do séc. I d.C. em Jâmnia (cf. MAIER, 2005, p. 15; GERSTENBERGER, 2007, p. 23), as pesquisas sugerem uma rejeição rabínica aos textos gregos do Antigo Testamento. Rost (2004, p. 20-21) declara:

⁴⁵ É incerta a data da morte de Filon, mas seguramente estamos falando da primeira metade do séc. I d.C., antes da guerra judaica de 66 d.C. Ou seja, as declarações de Filon pressupõem o uso das Escrituras em hebraico no templo em Jerusalém.

Não dispomos de informações para dizer quando esta versão grega deixou de ser usada na comunidade judaica, pois faltam-nos testemunhos em tal sentido. Como quer que seja, por volta do ano 100 d.C., segundo o que se lê na Mixná, só os textos escritos em hebraico gozaram normativamente do caráter sagrado e, por conseguinte, só eles podiam ser usados no culto.

Por tal, ainda que faça frequente uso da LXX, a “palavra de Deus” [*lógos toú theoû*] (4,12)⁴⁶ deve ser compreendida em Hebreus numa dimensão metatestamentária, bem de acordo com as temáticas particularizadas do autor. Ela se refere à palavra proferida por Deus (genitivo subjetivo). Não se trata da personificação da palavra (cf. LIGHTFOOT, 1976, p. 114 e 120; HAGNER, 1997, p. 88 e 93), mas sim ao poder que o emitente dá à palavra, conforme os qualitativos “viva” [*Zôn*], “eficaz” [*energès*], “mais cortante” [*tomóteros*], “penetrante” [*diiknoúmenos*], “apta para discernir” [*kritikòs*]. Quando dizemos ‘metatestamentária’, a palavra de Deus deve agora incluir necessariamente a realidade de novos atos comunicativos de Deus através do Filho (“ele nos falou pelo Filho” [*elálēsen hēmîn en huiôî*] – 1,2).

A segunda controvérsia que ilustra a tensão intrajudaica diz respeito à identidade dos *nozrim* (nazarenos): o acréscimo de *nozrim* na 12^a. bênção da Oração das Dezoito Preces (Talmude Palestinense) tem sido atribuída a Gamaliel II por volta de 90 d.C., quando este liderava a comunidade judaica em Jâmnia (SCHNABEL, 2002, p. 740), época em interseção com o período de composição de Hebreus assumido nesta pesquisa. A linguagem de confrontação é explicitada: os *nozrim* são denominados “heréticos, apóstatas e orgulhosos, isto é, os cristãos” (CHARPENTIER, 1992, p. 31). Richard (1997, p. 8) lembra que se antes de 70 d.C. o judaísmo era formado por diferentes tendências e tradições, depois de 70 d.C. a tendência era a de um judaísmo rabínico ortodoxo e impositivo, com inevitáveis confrontações mais veementes promovidas pela liderança judaica de Jâmnia. Essa postura belicosa em relação ao grupo cristão pode ser a razão, por exemplo, para o Evangelho de João usar “ser expulso da sinagoga” [*aposynágōgos*] (Jo 9,22; 12,42; 16,2), com explicitação da presença e influência farisaica. Conforme Michaud (2002, p. 61), com o fortalecimento do judaísmo rabínico “empreendeu-se, então, o que pouco tempo depois será percebido como uma redefinição completa do judaísmo, em torno dos três pilares fundamentais que subsistiam: o monoteísmo, a eleição expressa pela aliança e a Lei”.

⁴⁶ A “palavra de Deus” [*lógos toú theoû*] em 13,7 é melhor entendida como se referindo à “proclamação cristã” (ATTRIDGE, 1989, p. 391).

Hebreus não se detém diretamente nos aspectos da “eleição” [eklogé], mas sua ênfase na nova concepção monoteísta e as mutações em aspectos da Lei colocam a epístola em confronto direto com Jâmnia.

3.1.1 Conflito de Natureza Geográfica

O ‘conflito de natureza geográfica’ se ocupa da análise textual que busca identificar a posição geográfica do autor e dos destinatários da epístola, bem como se essa posição, especialmente a do autor, revela algum tipo de disputa ideológica entre centros religiosos judaicos.

Um dos aspectos presentes na discussão sobre a geografia de Hebreus (origem e destinatários) é exemplificado com a declaração final do autor: “os da Itália vos saúdam” [*Aspázontai hymâs hoi apò tês Italías*] (13,24). Duas considerações textuais concernentes a essa saudação e à saudação de 13,25: a) Comumente se diz que essa expressão em 13,24 é ambígua (KISTEMAKER, 2004; LIGHTFOOT, 1981; GUHTRIE, 1984). Ela pode significar “os que estão na Itália [comigo] saúdam vocês [que estão fora da Itália]”, presumindo-se Roma como local da escrita, ou “os que vieram da Itália e estão agora aqui [comigo] saúdam vocês”. Moffatt (1924/1979, p. 246), interpretando de forma mais teológica do que gramatical, sugere que “em ἀπὸ τῆς Ἰταλίας, ἀπὸ pode ter o seu usual sentido de ‘domiciliado em’ (praticamente = ἐν)”, mas também fazendo a ressalva, identificando que a ambiguidade está presente. De fato, como afirma Attridge (1989, p. 410), “a frase necessariamente não indica qualquer coisa sobre a localidade onde os italianos se encontram”. Todavia, ressaltamos que *apó* nunca é usada em Hebreus no sentido locativo. Suas vinte e três ocorrências podem ser classificadas sob o genitivo de separação ou fonte. Mesmo em situações gramaticalmente análogas (p. ex., “o profeta Jesus, de Nazaré da Galileia” [*ho prophētēs Iēsoûs ho apò Nazarèth tês Galilaías*] – Mt 21,11; “Lázaro de Betânia” [*Lázaros apò Bēthanías*] – Jo 11,1), a concepção de *apò* na função locativa não possui maiores sustentações; b) A segunda consideração textual é que a saudação em 13,24, seguida de “a graça seja com todos vós” [*Hē cháris metá pántōn hymôn*] (13,25), é acrescida de algumas subscrições que incluem, entre tantas (METZGER, 2006, p. 603, inclusive o aparato crítico): “eu escrevi de Roma para os he-

breus” [pròs Hebraíous egráphē apò Rhómēs]; “eu escrevi da Itália para os hebreus” [pròs Hebraíous egráphē apò Italíā]; “eu escrevi da Itália, através de Timóteo, para os hebreus” [pròs Hebraíous egráphē apò Italías dià Timothéou]; “epístola de Paulo apóstolo para os hebreus [que] escrevi da Itália através de Timóteo”⁴⁷ [Paúlou apóstolou epistolè pròs Hebraíous egráphē apò Italías dià Timothéou]. Todas essas subscrições são tentativas posteriores de se tentar evitar a ambiguidade do texto e identificar com precisão o local de redação da epístola. Essas duas observações (saudação final ambígua e tentativas de esclarecê-la) reforçam que há ainda possibilidades argumentativas plausíveis para se considerar Hebreus a partir de outras perspectivas.

Uma das principais alternativas que tem sido considerada no meio acadêmico é a possibilidade de Hebreus refletir o dinâmico pensamento de grupos cristãos de origem egípcia ou, mais precisamente, de um autor com conhecimento ou contato com o pensamento judaico-alexandrino. Ela é assumida como hipótese para fins de discussão, pois as suas bases, se não são concludentes para uma ratificação quanto à geografia da epístola, sugerem a plausibilidade da temática conflitual. Dessa forma compreender-se-iam as diretivas palavras de Hebreus a partir de análise conflitual sob o ponto de vista da geografia, dispondo situações distintas entre Alexandria e Jerusalém ou entre o mundo judaico-helênico e o judaico-palestino⁴⁸. Nas palavras de Hamman (1997, p. 23), “se fosse possível provar a origem alexandrina da epístola aos Hebreus, teríamos nela o primeiro documento sobre a vitalidade intelectual da comunidade”. Essa vitalidade intelectual não indica *a priori* um conflito geográfico, mas pelo menos emerge como possibilidade de se pensar numa produção literária de porte teológico intenso como o é a epístola, sob influência do pensamento de Alexandria e não de Jerusalém. Ou seja, não se trata de um conflito de composição bélica, mas de composição ideológica, com a literatura tendo importância primordial. Ademais, admitindo-se a datação da epístola no período pós-70 d.C., Jerusalém não estaria mais na condição de centro urbano, tornando inócua a discussão sobre um eventual conflito geográfico, embora se possa admitir que a inoperacionalidade de

⁴⁷ Nesse tópico das subscrições, minha tradução.

⁴⁸ Estamos conscientes das diferentes linhas de pesquisa, especialmente a de Hengel (2003), que centraliza o argumento na defesa de um só tipo de judaísmo no séc. I d.C., o ‘judaísmo helênico’. Seguimos os estudos de Vermes (1996).

Jerusalém poderia estimular outros centros a assumirem a prevalência ou influência. Todavia, especificamente neste tópico, Jerusalém é considerada além da arquitetura destruída: o conflito nessa área nos conduz para movimentos intrajudaicos palestinos, cujo clímax se evidencia em Jâmnia. Se a posição de Rost (2004) é comedida em relação à postura rabínica em relação, por exemplo, os livros considerados inspirados, Lohse (2000, p. 58-59) é mais enfático: o judaísmo rabínico “percebendo a possibilidade de uma divisão clara em face dos cristãos [...] desistiu dos livros apocalípticos e os rejeitou [...] de uma maneira muito drástica, destruindo-se os livros apocalípticos nas sinagogas”. Maier (2005, p. 15), mesmo se opondo às teses sobre a realização de um concílio em Jâmnia no final do séc. I d.C. que tivesse resultado na definição de um cânon, admite a possibilidade de conflito literário pós-70 d.C., com os rabinos apresentando óbices em relação à LXX.

Embora não argumentando em cima da origem alexandrina de Hebreus, Lutero sugeriu o egípcio Apolo como autor da epístola⁴⁹. Lutero escreveu: “o autor da epístola aos Hebreus, seja ele quem for, se Paulo, ou, como eu penso, Apolo...” [*Autor Epistolae ad Hebraeos quisquis est, sive Paulus, sive, ut ego arbitror, Apollo...*] (*apud* THIELE, 2008, p. 121-122). Grande parte da argumentação pró-egípcia para Hebreus é feita mediante a relação do vocabulário e ideias constantes da epístola com Fílon de Alexandria. A maior defesa de uma interligação entre Hebreus e Fílon foi defendida por Spicq (1952 e 1953), que tentou sistematizar o vocabulário comum entre os dois autores, jogo de palavras e metáforas, argumentos e exegese, temas e padrões de pensamento, psicologia, concluindo que o autor de Hebreus foi provavelmente um alexandrino, conterrâneo de Fílon, ou mesmo um ‘filonista’ convertido ao cristianismo. Williamson (1970; cf. também SCHENCK, 2002) transformou parte de seu campo de trabalho numa exaustiva contestação às ideias de Spicq. Um exemplo secundário da vinculação de Hebreus com Fílon: a citação em 13,5 (Dt 31,6) não segue o texto hebraico nem o texto grego da LXX, mas é exatamente igual à citação que Fílon faz. “Quiçá existisse uma outra tradução a circular em Alexandria?” (TEB, 1994, p. 2365). Há, sim, uma interligação entre Hebreus e Fílon. Não é possível, porém, determinar em que grau essa interligação se sustenta, senão considerar que havia uma produção literária judaica com forte influência egípcia no primeiro século

⁴⁹ Nash (1998, p. 44-48) também desenvolve argumentos pró-Apolo. Para uma ampla listagem de eruditos pró-Apolo, cf. Thiele (2008, p. 122).

d.C., não dependente, portanto, da ortodoxia vigente em torno do templo em Jerusalém ou em torno da influência rabínica de Jâmnia. Peters (2008, p. 260) sustenta que “o trabalho de Fílon não foi saudado com um entusiasmo visível pelos judeus da Palestina”. Esse não entusiasmo, no que se refere à recepção num ambiente conflitual, também pode se aplicar a Hebreus.

Por conseguinte, algumas aproximações são permitidas, e a hipótese da influência egípcia não fere o contexto intrajudaico da Judeia pós-70 d.C. Pelo contrário, reforça-o. Guthrie (1984, p. 39) resume a proximidade entre Hebreus e Fílon, afirmando que:

Tanto Filo quanto nosso autor, a despeito de seus métodos diferentes de exegese, compartilham de uma alta estima pelas Escrituras. Os dois usam exclusivamente a versão da Septuaginta e introduzem o texto com fórmulas semelhantes de citação. Além disso, há muitas palavras e frases significantes que aparecem tanto nos escritos de Filo quanto nesta Epístola. A relevância dos nomes fica clara em Hebreus 7.2 e esse é um tipo de dedução familiar para Filo. Os dois autores abusam em antítese tais como o contraste entre o terrestre e o celestial (cf. Hb 8.1ss; 9.23-24), entre o criado e o não-criado (9.11) e entre o que é passageiro e o que é permanente (7.3,24; 10.34; 12.27; 13.14).

A admissão de um conflito ideológico entre dois centros de produção literária não ocorre, pelo menos no séc. I d.C., no campo das ideias metafísicas da divindade, mas sim no campo da práxis religiosa. A filosofia de Fílon é tão voltada para o cotidiano que se inquire no meio acadêmico se ainda é filosofia estrita ou discurso teológico tendo a fé como motivação. A práxis de Fílon é assim resumida por Sachot (2004, p. 94):

Se recebeu uma educação helenística de altíssimo nível (*paideia*), sua verdadeira *philosophia*, a que lhe dá suas verdadeiras referências de pensamento e de vida, é a proclamação da Palavra divina, no dia de sábado. As sinagogas são para ele as verdadeiras “Escolas de sabedoria”, sem que seja necessário inventar, como se fez, “escolas” (*didaskaleia*) ao lado das sinagogas [...]. Fílon pronunciou homilias. Seus tratados trazem nitidamente a marca dessa ancoragem sinagoga: eles só se referem aos livros do Pentateuco [...]. A Palavra de Deus revelada a Moisés é a referência primeira do pensamento de Fílon: ela é a única palavra de verdade, a que inspirou Moisés na escrita da Lei [...]. Nessa “proclamação” da Sabedoria e da Lei divina, todo o referencial da filosofia grega de que sua escrita é forjada, ocupa uma função precisa, a de permitir a nova tomada de palavra que constituiu seu comentário exegético-homilético.

Portanto, não há um embate metafísico, por exemplo, entre Fílon e o Evangelho de João a respeito do ‘Verbo eterno’ [*lógos aiōn*]. As questões de Fílon e do Evangelho de João são fundamentalmente sobre a presença do ‘Verbo eterno’ na dimensão humana, com basicamente uma só distinção entre ambos: o *lógos* de Fílon nunca encarnou, ao passo que o *lógos* joanino “se fez carne” [*sàrx egéneto*] (Jo 1,14).

Do ponto de vista literário, Hebreus faz parte de um corpo de escritos (panfletos, cartas, sermões) que são veículos fomentadores dos debates e das reivindicações de autoridade de normatização religiosa, não se constituindo num caso isolado. Desde o séc. II a.C., autorias egípcias são creditadas a outros escritos judaicos, como o ‘Terceiro Livro dos Macabeus’ (3Mc), a ‘Carta de Aristeias’, exemplos de produção literária judaica provavelmente oriunda de Alexandria.

Esse conflito de natureza geográfica pode ser ilustrado na análise da obra ‘José e Asenate’ (JosAsen)⁵⁰, pseudepígrafo do Antigo Testamento (CHARLESWORTH, 1985). As fronteiras que sugerem a datação de JosAsen diminuíram consideravelmente nas três últimas décadas, de em torno de sete séculos (séc. II a.C. ao séc. V d.C.) para dois séculos (séc. I a.C. ao séc. I d.C.), com maior proximidade dos escritos neotestamentários.

Duas perspectivas nos interessam em JosAsen, capazes de lançar luzes para o conflito geográfico a que nos referimos: a) Como responder à pergunta sobre o casamento do patriarca José com uma gentia, diante das prescrições contrárias na Lei (Gn 24,3.4.37.38; 27,46)? O judaísmo rabínico tentou contornar a situação, afirmando que José se casara, sim, mas com uma judia, filha de Siquém e Diná (cf. Gn 34), que fora levada secretamente para o Egito (PÉREZ, MARTÍNEZ e FERNÁNDEZ, 2000, p. 368). A explicação mais famosa, porém, foi a história da conversão de Asenate, esposa egípcia de José, ao judaísmo, conforme o enredo de JosAsen; b) A missão judaica junto aos gentios. Os profetas já evidenciavam a perspectiva de povos convertidos ao judaísmo (cf. Is 2,2-4; 56,3-7; Mq 4,1-3, Zc 8,20-23). Mas se houve uma missão judaica para a conversão dos gentios, ela ocorreu no período pós-exílico, na época dos macabeus. Uma missão judaica ao estilo da grande comissão cristã (Mt 28,19.20) não é perceptível. “O ponto de vista que os judeus-cristãos sim-

⁵⁰ Baseamo-nos nas traduções de Burchard (1996) e Humphrey (2000).

plesmente seguiam a prática judaica de proselitismo ativo não tem fundamento, porque não havia missão judaica sistemática para os pagãos” (MURPHY-O’CONNOR, 2000, p. 148). Usou-se, pois, o termo “prosélito” [*prosélytos*] para designar os judeus convertidos, isto é, aqueles que não eram judeus de nascimento (cf. At 2,11; At 13,43). At 6,5 registra a presença de “Nicolau” [*Nikólaos*], um prosélito, como um dos líderes da igreja cristã em Antioquia. JosAsen se ocupa em mostrar a eficácia de uma missão judaica junto aos egípcios, sendo Asenate uma espécie de protótipo desse tipo de missão. Assim, pode-se ter indícios de conflitos de natureza geográfica a partir de uma novela literária. Um determinado segmento tenta dar respostas mais adequadas para as questões que surgem no meio da comunidade. A história da conversão de Asenate prevaleceu sobre a história do casamento de José com a filha de Siquém e Diná, ou seja, a história de origem egípcia prevaleceu sobre a história de origem palestinese. Isso não estabelece uma lei, mas ilustra a plausibilidade de um conflito geográfico tipificado entre duas regiões distintas de produção literária judaica.

Ainda dentro desse panorama de possível influência egípcia para Hebreus, desde o séc. XIX se tem argumentado que as narrativas da vida de Jesus podem refletir uma transposição do mito egípcio dos deuses Osíris e Hórus. Massey (1907/2007) e Campbell (1990) traçam paralelos exaustivos sobre as semelhanças entre Osíris-Hórus-Jesus, incluindo também a semelhança entre Ísis e Maria, com a natural implicação da presença de Yahweh nos quadros comparativos. Brandon (1975, p. 1118) resume que “no âmbito da fenomenologia das religiões, Osíris é uma prefiguração de Cristo como deus morto, ressuscitado e salvador”, mas fazendo a ressalva que não se interpreta a salvação de Osíris no sentido soteriológico (vicário). A divindade de Osíris é transferida para Hórus, seu filho. Hórus é concebido de maneira sobrenatural, é amamentado por Ísis, sua mãe, mas se trata de um filho que é “a mesma pessoa que seu pai” (HUGHES-HALLETT, 2005, p. 127). A divindade de Osíris não cessa – ela continua e renasce em seu filho Hórus, e “Hórus é Osíris renascido” (MURDOCK, 2009, p. 62). Ainda que o autor de Hebreus tenha sido influenciado pelo conhecimento da religião egípcia nesse ponto fundamental, isto é, a transferência dos atributos divinos paternos para um filho, isso não implica em dependência, pois Hebreus segue um caminho próprio. Algumas comparações que en-

volvem Osíris, Hórus, Ísis, Jesus e Maria, com a presença subjacente de Yahweh, sustentam-se literariamente, mas revelam uma realidade cristã iconográfica tardia, a partir do séc. IV d.C. (GROGER, 2009, p. 37; ANDREWS, 1994, p. 22; CHEVITARESE, 2006, p. 43-52; CHEVITARESE; CORNELLI, 2007, p. 78-79) como, por exemplo, Hórus sendo amamentado por Ísis em comparação com Jesus sendo amamentado por Maria e as representações medievais de cristãos ilustres com o halo de luz sobre a cabeça, como reminiscências do disco solar sobre a cabeça de divindades egípcias.

À semelhança do que ocorre com a datação de Hebreus, a erudição da pesquisa neotestamentária se divide quanto à influência egípcia sobre a epístola. Foge aos nossos limites e objetivos uma exposição amiúde das comparações entre as divindades egípcias e Jesus. Em relação ao Egito, assumimos, porém, que não há elementos textuais concludentes em Hebreus que permitam uma ratificação peremptória de sua dependência ou interligação com Fílon, mitos egípcios, literatura pseudépígrafa. O tópico se justifica, nesta pesquisa, pela profusa quantidade de eruditos defendendo uma dependência mais acentuada de Hebreus do ambiente egípcio⁵¹.

O que podemos afirmar sobre a possibilidade de um conflito geográfico entre Egito e Judeia no final do séc. I d.C. é que, caso exista, é ainda um conflito incipiente. A partir do séc. II d.C., com a distinção mais clara entre judeus e cristãos, os conflitos geográficos passarão a ser intracristãos e com maior nitidez entre as diferenças regionais. Na correlação da hipótese do conflito geográfico com a presente pesquisa, afirmamos que o autor de Hebreus assume uma independência teológica, e conclama os seus leitores à adesão plena e definitiva à nova configuração da Aliança com Yahweh, em antítese com o judaísmo centrado na Lei de Moisés.

3.1.2 Conflito de Identidade

Por ‘conflito de identidade’ estamos nos referindo a duas questões que emergem no período pós-70 d.C. A primeira diz respeito aos judeus em geral, inquiridores naturais sobre como cultuar plenamente apenas na sinagoga. Mais especificamente,

⁵¹ Dentre esses eruditos, Zahn (1899); Holtzmann (1911/2009); Spicq (1952 e 1953); Moule (1979); Konings (2002); Roloff (2005).

como ser plenamente fiel a Yahweh sem prestar sacrifício (ausência do templo e do sacerdócio)? A segunda diz respeito aos judeus-cristãos, inquiridores sobre a real identidade de Jesus, inquirição essa concomitante à espera da sua “vinda” [*parousía*]. A resposta à primeira questão é historicamente evidenciada inicialmente na distinção entre o judaísmo rabínico e judaísmo cristão, e a partir do segundo século numa ruptura acentuada. Na particularidade de Hebreus, o problema da ausência do sacrifício estava solucionado, pois Jesus, pelo sacrifício de si mesmo, aniquilou o pecado (9,26). Semelhantemente, a solução para o problema da ausência do templo e de Jerusalém foi apresentada com a concepção de um santuário e cidade celestiais (8,2; 9,24; 11,10.16; 12,22; 13,14).

A resposta à segunda questão remonta à história de Israel. Um panteão estava diante do povo, e Josué exigiu do povo uma decisão sobre a quem Israel serviria. A decisão foi ratificada numa aliança em Siquém, com Josué e o povo decidindo-se pró-Yahweh (Js 24,14-25). Apesar da possibilidade de uma redação tardia (pós-exílica) para esse texto, Reimer e Ribeiro (2008, p. 61) ratificam que em “Siquém, consoante à proposta feita por Josué [...], celebra-se uma aliança, cujo conteúdo central é a afirmação de relação monolátrica do povo com o deus Yahweh”. Portanto, não se tomou naquela ocasião uma decisão monoteísta, mas sim uma decisão de se adorar somente a Yahweh no meio de outros deuses. Esse antigo quadro nos serve de âncora para uma nova disposição socioreligiosa pós-70 d.C. Diante de um quadro de crise que exigia definições, os judeus-cristãos começaram a optar por um sistema religioso autônomo. Theisen (2009, p. 284) sugere que essa autonomia se distingue em três aspectos fundamentais: era internacional (não mais restrito a um povo; com tradições desnacionalizadas); era exclusivo, reivindicando imparidade (“Jesus era o nome acima de todo nome. Todos os demais *numina* estão-lhe subordinados”); era novo, pois era composto por pessoas que se convertiam, se necessário fosse com o abandono da família e tradições, “diferentemente de todas as religiões até então”.

Fazendo parte desse sistema simbólico que prezava pela independência e autonomia, o autor se sente estimulado a formular novas considerações teológicas, cujos teores não propunham conciliações, mas decisões; não propunham acordos, mas mudanças. Não há em Hebreus uma proposição direta sobre a necessidade de

uma escolha nos termos de Js 24,15, mas o paralelo pode ser estabelecido: no passado o povo estava sendo desafiado a optar e se identificar com um Deus anicônico (sem forma), diante de tantas divindades (*ʔeṭ-ʔēlōhîm* - Js 24,14) icônicas. Hebreus amplia o desafio: a identificação do povo deve ser com um Deus icônico, o Filho – ainda assim uma iconicidade distinta de tantas divindades icônicas existentes no mundo grego-romano. Tratava-se de um conflito duplo de identificação: a caracterização divina do Filho em antítese ao conceito anicônico da divindade judaica então vigente, e as inquirições sobre as razões para Yahweh, depois de séculos de ênfases e exigências sobre a sua aniconicidade, ter decidido se automanifestar iconicamente no Filho. Essa automanifestação estimula algumas inquirições básicas: por que Yahweh reapareceu em forma humana? Por que Yahweh suplantou suas próprias determinações de aniconicidade? Hebreus não tenta dar respostas a tais perguntas. O autor simplesmente assume esse novo estágio de comunicação divina. Diante de novidades tão antagônicas com a tradição anicônica de Yahweh, pareceu a Hebreus haver impossibilidade de uma síntese. O autor prefere enfatizar a necessidade de uma escolha definitiva entre a antiga e a nova Aliança. Ao reaparecer de maneira absolutamente distinta, Yahweh propõe uma nova ordem, um novo caminho (10,20; cf. 2Cor 5,17).

3.1.3 Conflito de Superioridade

No introito sobre o Conflito de Identidade (3.1.2) mencionamos que a proposta de ruptura em Hebreus em relação à liderança judaica emergente se caracterizará como ruptura definitiva a partir do séc. II d.C. Contudo, para o autor a ruptura teológica já é vigente. É no campo das interpretações das Escrituras que ele entende não haver mais condições de continuar ao lado das interpretações tradicionais, que de certa forma adiavam o cumprimento das promessas veterotestamentárias, quando na verdade, para o autor, elas estavam em pleno curso de cumprimento/realização. Com isso, estamos evitando o que comumente se tem denominado 'ideologia da superioridade' que, fundamentalmente, advoga a superioridade do cristianismo diante das demais religiões, numa espécie de triunfalismo (cf. SCHOTTROFF, 2007, p.

103-104). A implicação básica de algo ser superior é a admissão de que a outra parte é inferior. Não há superioridade sem que se evidencie inferioridade. Nesse sentido, Tenney (1995, p. 374-384) organiza o seu comentário de Hebreus sob o título ‘O rompimento com o judaísmo’, e propõe a análise estrutural como ‘A Epístola das Melhores Coisas’, baseado no uso recorrente de “melhor”, “superior” [*kreíttōn/kreíssōn*] na epístola, com a sugestão implícita de uma separação radical entre cristãos e judeus já no primeiro século d.C. Embora entendamos que uma ruptura definitiva entre judeus e cristãos ocorra somente a partir do séc. II d.C., a defesa de uma ruptura já no séc. I d.C. não é incomum. “O trauma que ficou da destruição de Jerusalém é aumentado pela trágica separação entre judeus e cristãos. Os dois [...] tornam-se duas religiões distintas, inimigas entre si, que se excomungam mutuamente” (CRB, 1996, p. 26). Peters (2007, p. 104 e 106) defende que não há maiores informações sobre o destino dos cristãos pós-70 d.C. que

continuaram a viver sob a Torá assim como a lei de Cristo [...], começaram a construir sua própria teologia pós-paulina do judaísmo e passaram a remover a maioria dos muitos traços de seu passado judeu daquilo que agora era conhecido pura e simplesmente como cristianismo”.

Em Hebreus, o recorrente uso dos comparativos pode ser entendido dentro de uma dinâmica que o ambiente de crise permitia e fomentava. Quando falamos de dinâmica, admite-se que o conflito de superioridade não nasce em Hebreus. É comum na literatura bíblica o uso do comparativo. A sabedoria e poética judaica, profetas, bem como a literatura deutero-canônica refletem com normalidade essa dinâmica: por um simples processo de observação, constata-se que algo é (ou não) melhor ou superior a outro⁵². Preservou-se durante séculos aspectos absolutos em Yahweh, mas Israel e todos os seres humanos nunca reivindicaram para si próprios condições imutáveis. Mesmo a propagada imutabilidade da Lei foi passível de várias interpretações distintas. O conflito identificado em Hebreus está, portanto, em curso.

No Novo Testamento, esse estilo redacional comparativo é majoritariamente de Hebreus. Das dezenove ocorrências, treze estão na epístola: “[o Filho] tendo se tornado tão superior aos anjos” [*tosoutōi kreíttōn genómenos tōn angélōn*] (1,4); “coi-

⁵² Por exemplo: Sl 36,16; 62,4; 83,11; Pr 3,14; 8,11.19; 12,2.9; 13,12; 15,16.17.29; 16,19.32; 17,1; 19,22; 21,9.19; 24,5; 25,7.24; 27,5.10; 28,6; 29,1; Est 1,19; Jt 7,27; 1Mc 3,59; 13,5; Sb 4,1; Sr 10,27; 15,17; 16,3; 18,16; 19,24; 20,31; 23,27; 29,29; 30,14.17; 33,22; 36,21; 40,28; 41,15; 42,14; EpJr 1,58.67.72; Is 56,5; Ez 32,21; Dn 1,15 (todas as referências com base na LXX).

sas que são melhores e pertencentes à salvação” [*tà kreíssonā kai echómēna sōtē-ríās*] (6,9); “o inferior é abençoado pelo superior” [*tò élatton hypò toû kreíttonos eulo-geítaí*] (7,7); “esperança superior” [*kreíttonos elpídos*] (7,19); “uma Aliança superior” [*kreíttonos diathékēs*] (7,22; 8,6); “promessas superiores” [*kreíttosin epangeliáis*] (8,6); “sacrifícios superiores” [*kreíttosin thysíais*] (9,23); “patrimônio superior” [*kreíttona hýparxin*] (10,34); “pátria superior” [*kreíttonos (patrídōs)*] (11,16); “ressurreição superior” [*kreíttonos anastáseōs*] (11,35); “coisa superior” [*kreíttón tī*] (11,40); “o sangue da aspersão que fala coisas superiores” [*haímati rhantismoû kreítton laloúnti*] (12,24). As demais são: 1Cor 7,9.38; 11,17; Fl 1,23; 1Pd 3,17; 2Pd 2,21.

Outros comparativos estão presentes em Hebreus: “mais excelente nome” [*diaphoróteron [...] ónoma*] (1,4); “maior glória” [*pleíonos [...] dóxēs*] (3,3), “maior honra” [*pleíona timèn*] (3,3); “a palavra mais cortante” [*ho lógos [...] tomóteros*] (4,12); “ninguém superior” [*oudenòs [...] meízonos*] (6,13); “maior número” [*pleíones*] (7,23); “sumo sacerdote mais alto” [*archieús [...] hypselóteros*] (7,26); “ministério tanto mais excelente” [*diaphorótēras [...] leitourgías*] (8,6); “maior e mais perfeito tabernáculo” [*meízonos kai teleiotēras skēnēs*] (9,11); “mais severo castigo” [*cheíronos [...] timōríās*] (10,29); “mais excelente sacrifício” [*pleíona thysían*] (11,4); “maiores riquezas” [*meízona ploúton*] (11,26).

À luz desse evidente estilo comparativo em Hebreus, nossa consideração estabelece uma distinção entre uma superioridade eclesiológica, tendente ao estado belicoso, e uma superioridade teológica, provocando a reflexão. A diferença é pequena, mas essencial: a ruptura eclesiológica aceita como consequência imediata a nítida distinção entre cristãos e judeus naquele contexto, ao passo que a ruptura teológica não faz tal distinção, ocupando-se da apresentação para o fiel da nova revelação de Deus para aquele tempo de crise, sem que isso implicasse em atitudes belicosas intercomunitárias. A maioria dos comparativos em Hebreus se refere à superioridade do Filho e aspectos disso decorrentes, mas não há quaisquer indicativos sobre a distinção entre o Pai e o Filho, de modo a se justificar uma eventual exigência de escolha pela presença do pluralismo de divindades como em Js 24,15. O uso dos subjuntivos hortativos na epístola “temamos” [*phobēthōmen*] (4,1); “esforcemo-nos” [*Spoudásōmen*] (4,11); “conservemos firmes” [*kratōmen*] (4,14); “acheguemo-nos” [*proserchómetha*] (4,16); “deixemo-nos levar” [*pherómetha*] (6,1); “guardemos fir-

mes” [*katéchōmen*] (10,23); “consideremo-nos” [*katanoōmen*] (10,24); “corramos” [*tréchōmen*] (12,1); “retenhamos” [*échōmen*] e “sirvamos” [*latreúōmen*] (12,28; “saia-mos” [*exerchómetha*] (13,13); “ofereçamos” [*anaphérōmen*] (13,15) é, naturalmente, dirigido aos leitores/ouvintes primários. Exegeticamente, não há subsídios textuais que impeçam a admissão da possibilidade do autor se referir também a outros interlocutores, ampliando a sua exortação. Porém, conforme exposto em ‘conflito de identidade’, o autor procura apresentar dentro do ambiente de crise alternativas às tradicionais soluções apresentadas. Ou seja, o conflito da superioridade, nesse período, ainda pode ser chamado de um conflito intrajudaico de natureza teológica. Não se trata ainda da linguagem apologética que se desenvolverá sistematicamente a partir do séc. II d.C.

Se não há uma separação radical entre judeus e cristãos já naquele final do primeiro século d.C., defendemos que Hebreus propõe uma ruptura teológica. Para se falar mais adequadamente a respeito de uma ruptura eclesiológica (e, portanto, abrangendo tantos outros aspectos sociorreligiosos) deve-se remeter a discussão para outros limites temporais, pelo menos para “após o término da segunda guerra judaico-romana em 135 dC, quando a população judaica foi banida de Jerusalém” (SCHOTTROFF, 2007, p. 104), considerando inclusive o séc. IV para tal separação: “Com a elevação de Jesus a Deus, o cristianismo ortodoxo quebrou os elos intelectuais que o prendiam ao judaísmo” (RUBENSTEIN, 2001, p. 271).

3.1.4 Conflito de Natureza Teológica

Toda a discussão sobre os conflitos de natureza geográfica, de identidade e de superioridade é, certamente, uma discussão teológica. Mas nesta seção o termo ‘teológica’ é usado no sentido estrito: um discurso sobre Deus.

Tradicionalmente considerada na perspectiva ‘cristocêntrica’, Hebreus pode ser analisada a partir de uma perspectiva ‘teocêntrica’ (FEITOSA, 2009). Nesse tipo de análise teocêntrica, evidencia-se que em todas as seções da epístola Deus aparece como agente dos eventos descritos. Adotando-se na presente pesquisa a mesma metodologia, observa-se em Hebreus o desenvolvimento de temas teológicos

implícitos, que vão além do propósito exposto pelo autor, a saber, de almejar apenas uma “exortação” ou “encorajamento” [*paráklēsis*] (13,22) à comunidade. Além dos temas escatológicos e das controvérsias concernentes à Lei, Hebreus avança em temas teológicos inéditos, que servirão de base para a composição da relação entre o Pai e o Filho e para a concepção de uma formação teológica neomonoteísta.

Dentre os temas que evidenciam o conflito teológico vivenciado pelo autor e sua comunidade, a iconicidade de Yahweh e a aproximação de Yahweh, isto é, chegar à presença dele, são os que destacamos e que contribuem para a composição de uma nova caracterização de Yahweh.

3.1.4.1 Conflito da iconicidade: Yahweh é Espírito

A declaração inicial do autor sobre a forma de Deus se manifestar, “pelo Filho” [*en huiôî*] (1,2), configura-se num desafio teológico tanto para a comunidade receptora de tais palavras como um desafio teológico que transcende a perspectiva conflitual pós-70 d.C., pois as implicações de um novo meio comunicativo de Deus revela a natureza contingente do próprio Deus: os novos tempos exigiam uma nova maneira de comunicação entre a divindade e os seres humanos. Essa nova maneira é, portanto, conflitiva: o Deus inefável (REIMER, 2009) passa a ser descrito na forma humana.

O legislador declarara que, apesar de Yahweh ter falado do meio do fogo, além da voz nenhuma aparência dele fora visualizada (Dt 4,12). Contudo, a nova declaração é: “nestes últimos dias [Deus] nos falou pelo Filho” [*ep’ eschátou tōn hēmērōn toutōn elálēsen hēmîn en huiôî*] (1,2), saindo do tradicional aniconismo para a afirmação de conotação icônica “Ele, que é o resplendor da glória e expressão exata do seu Ser” [*hōs òn apaúgasma tēs dóxēs kai charaktēr tēs hypostáseōs autoû*] (1,2.3). Yahweh, que por séculos participara sem forma, apenas com sua voz, utilizando-se de mediadores proféticos, nesses últimos dias agira com forma, e forma humana. As duas expressões que qualificam o Filho (“resplendor da glória” [*apaúgasma tēs dóxēs*] e “expressão exata do seu Ser” [*charaktēr tēs hypostáseōs*]) são ímpares no Novo Testamento. Todavia, o resplendor de algo pode ser legitimamente

representativo sem ser, *a priori*, o próprio elemento que representa. Por exemplo, a declaração paulina sobre Jesus ser a “imagem” [*eikón*] de Deus (2Cor 4,4; Cl 1,15) não absolutiza a condição divina de Jesus, pois Paulo também afirma que o “homem” [*Anèr*] igualmente é qualificado como *eikón* e glória de Deus (1Cor 11,7). A singularidade de Hebreus reside, então, no fato de que a promoção icônica da divindade na pessoa do Filho ocorre, inicialmente, dentro de uma dinâmica judaica de personificação que passa da condição metafórica para a literal.

Desde o período intertestamentário a personificação de uma qualidade começa a ser vista na literatura judaica. Há, pois, uma estreita ligação de 1,3 com Sb 7,26: “pois ela é reflexo da luz eterna, espelho nítido da atividade de Deus e imagem de sua bondade” [*apaúgasma gár estin phōtòs aidíou kai ésoptron akēlídōton tēs tou theou énergeías kai eikòn tēs agathótētos autoû*] (BJ – LXX). Essa declaração é parte da personificação metafórica da sabedoria. Não há nela alguma nova concepção monoteísta ou ameaça ao monoteísmo clássico de Israel. A esse respeito Cocksworth (2004, p. 78-79) enfatiza:

a atribuição do caráter de pessoa aos atributos de Deus tinha como finalidade conferir simplesmente uma forma destinada a facilitar a compreensão da ação de Deus. Personificando a presença e a atividade de Deus, a tradição judaica podia descrevê-la de modo mais completo e mais preciso. A fé judaica acreditava que Deus era uma pessoa. Portanto, seu modo de se relacionar com seu povo tinha de ser expresso em termos de pessoa humana.

Contudo, se por um lado o antigo sábio promoveu uma iconicidade da sabedoria numa perspectiva que pode ainda ser considerada anicônica – ela é o “reflexo” [*apaúgasma*] da luz eterna e a “imagem” [*eikón*] da bondade de Deus, o autor de Hebreus a promove em termos literais (1,3): o “reflexo” ou “resplendor” [*apaúgasma*] da glória de Deus é um ser humano, o Filho. Por tal, na condição de “expressão exata” [*charaktér*] da “essência” ou “Ser” [*hypóstasis*] de Deus, a proximidade com o próprio Deus é inevitável. Na galeria dos heróis e personagens ilustres do judaísmo não há quem se aproxime de tal resplendor e representação, exceto Moisés, cujo rosto começou a resplandecer após o encontro com Yahweh no monte Sinai (Ex 34,29-35). Entretanto, nunca houve no Antigo Testamento quaisquer sugestões ou iniciativas da promoção de Moisés à condição divina. A sugestão rabínica para a identificação de Moisés como sendo o sujeito do Sl 68,19 (STRACK; BILLERBECK,

1994, p. 596) não passou de particular interpretação. No ápice da glória de Deus em Moisés (Ex 34) não houve interpretação da parte de Israel sobre Moisés ser o próprio Deus.

O judaísmo javista clássico preservou a tradição monoteísta da divindade anicônica, isto é, do Deus sem forma, sem percepção iconográfica. Reimer (2009, p. 94) sugere que “na pergunta pelo por que desse impulso anicônico do antigo Israel, uma das possíveis respostas é a de que gradualmente se tenha instaurado nesse povo a consciência ou a noção mais abstrata de Deus”. Essa possível noção abstrata de Yahweh é contrabalanceada através de uma relação ‘em Espírito’ de Yahweh com Israel. Uma das últimas menções na Bíblia hebraica sobre uma explícita ação de Deus foi assim registrada pelo cronista: “O Espírito de Deus [*wərû^{ah} ʾēlōhîm*] se apoderou de Zacarias, filho do sacerdote Joiada, o qual se pôs em pé diante do povo e lhes disse: Assim diz Deus [...]” (2Cr 24,20). O profeta Zacarias é portador das seguintes palavras: “Sim, fizeram o seu coração duro como diamante, para que não ouvissem a lei, nem as palavras que o Senhor dos Exércitos enviara pelo seu Espírito [*bərûhō*], mediante os profetas que nos precederam [...]” (Zc 7,12).

Os textos revelam a ação de Deus em Espírito sem representação icônica da divindade. Assim Deus foi concebido e paulatinamente ratificado, especialmente a partir do período pós-exílico, como uma divindade desprovida de representação tátil ou visual. Yahweh é “inefável e sem forma” (REIMER e RICHTER REIMER, 2008). O aniconismo judaico permaneceu desde o período pós-exílico babilônico como norma tradicional vigente, sem maiores ameaças ou reconsiderações. Se na primeira metade do séc. I d.C. encontramos alguns eventos considerados afrontosos em relação a algum mandamento, como por exemplo, afronta ao prestigiado quarto mandamento “Lembra-te do dia de sábado” [*zākôr ʿet-yôm haššabbāt*] (Ex 20,8), a desobediência ao segundo mandamento “Não farás para ti imagem” [*lōʾ tʿāśe^h-lākā pēsēl*] (Ex 20,4; Dt 5,8; *eídōlon* – LXX) é, naquele tempo, inimaginável. Representações icônicas da divindade judaica sofreriam naturais restrições (Rm 1,25). Reimer (2009, p. 61) lembra que “a proibição do recurso a imagens muitas vezes está associada à ideia de ‘idolatria’ e, na tradição hebraica, contribuiu grandemente para certo retardamento no desenvolvimento da arte visual na cultura judaica”. Essa associação da

imagem com a idolatria permanece no contexto neotestamentário, com a presença do “ídolo” [*eídōlon* ou *eidōlóthytos* ou *eidōleîon*] (1Jo 5,21; At 15,29; 1Cor 8,10), da “idolatria” [*eidōlolatría* ou *kateídōlos*] (1Cor 10,14; At 17,16) e do “idólatra” [*eidōlolá-trēs*] (1Cor 5,11), sempre citados negativamente (cf. At 7,41; 15,20; 21,25; Rm 2,22; 1Cor 5,10; 6,9; 8,1-10; 10,7.14.19.28; 12,2; 2Cor 6,16; Gl 5,20; Ef 5,5; Cl 3,5; 1Ts 1,9; 1Pd 4,3; Ap 2,14.20; 9,20; 21,8; 22,15). A referência que Paulo faz à “imagem” [*eikón*] em Rm 1,23 está em antítese à “glória incorruptível de Deus” [*dóxan toû aph-thártou theoû*].

Não se pode precisar, porém, a razão peremptória para a proibição da imagem de Yahweh e conseqüente exaltação de sua condição anicônica. Cohen (*apud* SCHMIDT, 2004, p. 144) sugere que:

A oposição entre o Deus único e os deuses, porém, não é somente uma questão de quantidade: ela se manifesta também na diferença entre uma idéia invisível e uma imagem perceptível. E a participação direta da razão no conceito do Deus único se confirma nesta oposição à imagem. [...] A imagem tem que ser uma representação. Porém, de Deus não pode haver nenhuma representação; pois ele é pura e simplesmente protótipo do espírito, do amor natural, mas não um objeto que pode ser copiado.

Eilberg-Schwartz (1995, p. 23 e 80) apresenta duas explicações para a aniconicidade de Yahweh: a influência ou interligação com o pensamento grego sobre a fraqueza dos deuses quando imaginados sob forma humana, e a dificuldade dos judeus em relação ao andromorfismo. Considerando essa perspectiva como possível mentalidade ainda em vigor no período pós-70 d.C., a ênfase de Hebreus na representação exata de Deus através de um ser humano, o Filho, não favorecia um aglutinamento intrajudaico em torno de Jesus. Paulo fez menção à cruz/crucificação de Cristo como “escândalo” [*skándalon*] para os judeus (1Cor 1,23; Gl 5,11). A encarnação de Deus no Filho é, de igual modo, um escândalo sobre o qual a Igreja foi formada (MÜLLER, 2004, p. 92-93; DUPUIS, 2004b, p. 110; BARREIRO, 2002, p. 7).

Um evento neotestamentário ilustra essa dificuldade com a visualização da divindade. A ojeriza do sumo sacerdote demonstrada no rasgar as vestes pela resposta de Jesus, dizendo ser o Filho do Homem, em parte foi motivada pelo teor provocativo ou ofensivo constante das palavras usadas: “Eu sou, e vereis o Filho do Homem assentado à direita do Todo-Poderoso” [*egó eimi, kai ópsesthe tòn huiòn toû*]

anthrópou ek dexiôn kathémēnon tēs dynámeōs] (Mc 14,62). “Ver” o Filho do Homem com os próprios olhos colocava os tradicionais religiosos judaicos perigosamente próximos da terrível possibilidade de ver Deus, além de desconfortavelmente perto da explícita idolatria icônica romana. Se as palavras de Jesus fossem como as que inauguraram sua aparição ministerial (“O Espírito do Senhor está sobre mim” [*pneûma kyríou ep’ emè*] – Lc 4,18), semelhante às palavras atribuídas a Salomão “o espírito da Sabedoria veio a mim” [*êlthén moi pneûma sophías*] (Sb 7,7 – LXX – BJ), o efeito possivelmente seria minimizado, pois a resposta estaria nos limites do aceitável em termos de manifestação divina num ser humano. Mas a autoidentificação de Jesus com o Messias (“És tu o Cristo, o Filho do Deus Bendito? Jesus respondeu: Eu sou” [*sý eí ho christòs ho huiòs toû eulogētoû? Ho dè lēsoûs eípen: egó eimí*] (Mc 14,61.62), e imediata vinculação com a visualização (“vereis” [*ópses-the*]) do Filho do Homem junto ao Todo-Poderoso foi suficiente para o sumo sacerdote dar o veredito: “ouvistes a blasfêmia” [*ēkoúsate tēs blasphēmías*] (Mc 14,64).

Em Hebreus e no Evangelho de João, aqui considerados como composições cristãs do final do séc. I d.C., a ideia anicônica de Deus é desafiada de modo mais categórico, transformando o Jesus histórico num ícone divino. O Evangelho de João registra expressões que apontam para a corporeidade ou iconicidade divina: “O Verbo se fez carne e habitou entre nós [...], e vimos a sua glória, glória como a do unigênito do Pai” [*Kai ho lógos sàrx egéneto kai eskénōsen en hēmîn, kai etheasámetha tèn dóxan autoû, dózan hōs monogenoûs parà patrós*] (Jo 1,14); “Ninguém jamais viu a Deus; o Deus unigênito, que está no seio do Pai, é quem o revelou” [*Theòn oudeîs heóraken pópote; monogenès theòs ho òn eis tòn kólpon toû patròs ekeînos exēgésato*] (Jo 1,18); “Eu e o Pai somos um” [*egò kai ho patèr hén esmen*] (Jo 10,30); “E quem me vê a mim vê aquele que me enviou” [*kai ho theōrôn emè theōreî tòn pémpsantá me*] (Jo 12,45); “quem me vê a mim vê o Pai” [*ho heōrakòs emè heóraken tòn patéra*] (Jo 14,9).

Semelhantemente, a Epístola aos Hebreus faz afirmações que provocam interpretações icônicas de Yahweh, canalizadas para Jesus⁵³. Se por um lado Hebreus pode ser considerada como uma das epístolas mais cristocêntricas do Novo

⁵³ O tópico 3.3 desta pesquisa apresenta amiúde as considerações de Hebreus sobre a natureza divina do Filho.

Testamento, por outro lado é uma das que possuem linguagem mais veemente sobre o Cristo divino, sugerindo uma concepção icônica de Yahweh na pessoa do Filho, Jesus. Em Hebreus, não se trata de uma iconicidade representativa (metafórica/simbólica), mas literal⁵⁴: Jesus Cristo absorve diferentes tipos de expressões teocêntricas, isto é, atributos usados exclusivamente para Deus na tradição judaica. Haight (2005, p. 29) tenta fazer distinções entre tipos de representações, falando de um símbolo conceitual e um símbolo concreto: “para os cristãos, Jesus é o símbolo concreto de Deus”. Ainda assim, o vocábulo ‘símbolo’ é passível de ser entendido como algo representativo ou metafórico, ao passo que o vocábulo ‘literal’ absorve melhor o sentido de exatidão plena. Portanto, o autor não se limita a apresentar Jesus apenas em termos representativos, como um anjo, um patriarca, um profeta. Ele ultrapassa a fronteira da representação, chegando a qualificação do Filho com uma terminologia antes somente atribuída a Yahweh.

Um dos aspectos teológicos ratificados no período pós-exílico judaico (final do séc. V a.C., início do séc. IV a.C.) foi aquilo que hoje se denomina monoteísmo judaico clássico: “Eu sou o Senhor [*yhwh*(^ʔ*ā**dōnāy*)], e não há outro; além de mim não há Deus [^ʔ*ēlōhîm*] [...]. Para que se saiba, até ao nascente do sol e até ao poente, que além de mim não há outro; eu sou o Senhor [*yhwh*(^ʔ*ā**dōnāy*)], e não há outro” (Is 45,5.6). Essa e muitas declarações de eliminação de outros deuses foram, em parte, um recurso teológico para explicar/justificar duas situações nacionais terríveis: a destruição do templo e o exílio na Babilônia. Segundo essa perspectiva, Israel não fora derrotado por outros povos e deuses, mas pelo próprio Senhor, o Único. Apesar da aparência de derrota, na verdade Yahweh é exaltado à condição de grande vitorioso. O profeta registra que todos os eventos que envolveram o exílio de Israel na Babilônia e a instrumentalidade de Ciro na permissão para o retorno do povo à Judeia tinha um agente primário: Yahweh (Is 45,1-7). Miles (1997, p. 259) dramatiza esse momento:

Historicamente, a convergência dessas duas mensagens – de que o Deus de Israel era o único Deus e de que estava mandando em Ciro – não só “fez” o Segundo Isaías como também refez Israel. Foi essa convergência de idéias literalmente embriagadora que deu esperanças aos judeus. No texto

⁵⁴ Seguimos a classificação sugerida por Hartshorne (1991) sobre a linguagem adequada para a divindade. Ele sugere a classificação/utilização de três níveis de linguagem: predicados materiais (metáforas, símbolos), predicados formais (literais) e predicados psíquicos.

profético, o próprio Senhor parece embriagado com a convergência e levado a esmiuçar sua própria história em busca de imagens comparáveis. Será uma nova criação, um novo Êxodo, uma nova aliança, uma nova monarquia.

Tomando-se esse quadro como referência, é possível se estabelecer uma situação análoga no séc. I d.C. O templo em Jerusalém está novamente destruído, Israel está mais uma vez privado de sua liberdade nacional e as interrogações referentes à presença/ausência de Yahweh são inevitáveis para os judeus. Para esse momento histórico de decepções, tensões e conflitos, prementes respostas se faziam necessárias. Hebreus propõe uma nova caracterização de Yahweh, admitindo uma inédita imanência divina, com elementos contingentes e icônicos. Na temática que aqui nos interessa, essa caracterização de Yahweh pelo autor de Hebreus ocorre na deificação do Filho, sem, contudo, haver uma opção, sequer sugestão, pelo politeísmo ou por uma espécie de ‘biteísmo’⁵⁵. Algumas declarações de Hebreus sustentam essa nova teologia (como toda a discussão em Hb 1, por exemplo) que, não sendo *poli* nem *bi*, proporciona o que denominamos de neomonoteísmo, isto é, o monoteísmo judaico apresentado com novas ações de Yahweh, com consequentes novas concepções sobre os seus atributos, em particular a sua contingência e imanência.

A gênese dessa teologia está fortemente fundamentada no sentido da visão, sendo, portanto, icônica, diferente da tradição anicônica veterotestamentária, que enfatiza a impossibilidade/proibição de se ver Yahweh. Há no Antigo Testamento uma supremacia das declarações referentes à impossibilidade de se ver Deus e permanecer vivo. Supremacia (e não exclusividade) pelo fato de em alguns textos a visibilidade de Deus aparecer paradoxalmente de forma espontânea (Ex 24,10; 33,11; Nm 12,6-8; 14,14; Dt 5,4; 34,10; Am 9,1; Ez 1,26-28; Jó 42,15), sem quaisquer implicações de morte para os videntes. Não ocorre, porém, entre os receptores de apari-

⁵⁵ 1. As questões sobre a Trindade, isto é, a inclusão da chamada terceira pessoa (o Espírito Santo), são pacíficas nesse ponto, pois não havia maiores problemas nos dois testamentos sobre o Espírito do Senhor ser o próprio Senhor (p. ex. 3,7). As expressões “Espírito de Cristo” [*pneûma Christoû*] (Rm 8,9; 1Pd 1,11), “Espírito de Jesus Cristo” [*pneûmatos Iêsoû Christoû*] (Fl 1,19) e “Espírito de Jesus” [*pneûmatos Iêsoû*] (At 16,7) devem merecer análise sistemática num trabalho estrito sobre a Trindade, tema fora dos limites da presente pesquisa; 2. O prefixo latino *bi* se sobrepôs ao prefixo grego *di*, não sendo usual o vocábulo *diteísmo* nesse sentido. *Diteísmo* tem sido usado para a crença em duas divindades, uma boa e outra má (dualismo); 3. *biteísmo* não está sendo usado aqui como sinônimo de *binitarismo*, mas sim no sentido de duas divindades boas dividindo um mesmo espaço. As questões sobre o *diteísmo* e *binitarismo* em suas concepções clássicas excedem os limites desta pesquisa.

ções angelicais no Novo Testamento, um pavor à semelhança de Gideão: “Viu Gideão que era o Anjo do Senhor e disse: Ai de mim, Senhor Deus! Pois vi o Anjo do Senhor face a face” [wayyár^ʔ gid^ʕôn kî-mal^ʔaḵ yhw(ʔādōnāy) hû^ʔ s wayyô^ʔmer gid^ʕôn ʔāhā^h ʔādōnāy yhw(ʔēlōhîm) kî-ʕal-kēn rā^ʔîṭî mal^ʔaḵ yhw(ʔādōnāy) pānîm ʔel-pānîm] (Jz 6,22). O terror do vidente diante da visibilidade divina se deve pela consciência que ele possui a respeito dos impedimentos de visualização da face de Deus. Contudo, surpreendentes são as palavras do Senhor: “Paz seja contigo! Não temas! Não morrerás!” [šālôm ləḵā ʔal-tîrā^ʔ lō^ʔ tāmûṭ] (Jz 6,23), distintas da antiga proposição de Ex 33,20.

Contudo, o que prevalece no AT é o veto direto à visibilidade divina: nem a verdadeira face de Deus pode ser vista (Ex 33,23), tampouco qualquer representação/imagem de sua face pode/deve ser feita (Dt 4,12-16). A punição com morte é a sentença natural às duas ações.⁵⁶ Textos neotestamentários ainda preservam a tradição da não contemplação da face de Deus (1Tm 6,16; 1Jo 4,12). Os apocalipses judaicos seguem a teologia do terror diante da visibilidade divina:

Por baixo do trono saíam jatos de fogo flamejante. A grande Majestade asentava-se sobre ele; suas vestes eram mais brilhantes do que o sol e mais brancas do que a neve. Nenhum dos Anjos podia aproximar-se; nem conseguiam encarar a sua face por causa do seu esplendor e majestade. Nenhuma carne podia ousar olhá-lo (1Hen 14,12)⁵⁷.

Hebreus lembra que a mera aproximação dos lugares teofânicos era proibida, causando terror até mesmo em Moisés (12,18-21). Mas essa lembrança é apenas uma antítese argumentativa para o propósito do autor que estamos defendendo: a superação de todo o conflito que a iconicidade de Yahweh provocava, pois os peregrinos chegaram à presença de Deus (12,22-24). Isso nos leva a considerar o conflito experimentado pelos peregrinos no que se refere à aproximação da divindade.

“Não temais” [*mè phobeîsthe*] é uma expressão comum, usada em diferentes contextos bíblicos. Todavia, deve-se registrar que no Novo Testamento essa proibi-

⁵⁶ Admitindo-se a redação de Gênesis por volta do séc. VIII a.C., a cultura religiosa judaica do terror/temor diante da possibilidade de contato visual com Deus já é bem forte, de modo que o redator é livre para colocar esse terror/temor mesmo antes das próprias proibições de Yahweh. Jacó, por exemplo, diz: “Vi a Deus [ʔēlōhîm] face a face, e a minha vida foi salva” (Gn 32,30). Sobre outro sentido para essa constatação de Jacó, cf. Miles, 1997, p. 93.

⁵⁷ Todas as citações de 1Hen seguem a tradução de Tricca (1995).

ção está vinculada à aparição/visão de Jesus/o Senhor que, dentro do imaginário religioso judaico vigente, é passível de comparação com o antigo temor de se deparar com a iconização da divindade. Destacamos alguns desses temores: o medo dos discípulos diante da aparição de Jesus andando sobre o mar (Mt 14,27; Mc 6,50; Jo 6,20); o medo dos discípulos diante da voz que identificava Jesus como o filho de Deus (Mt 17,7); o medo das mulheres diante do sepulcro de Jesus (Mt 28,5.10); o medo de Paulo após uma visão (At 18,9) e após a presença de um anjo do Senhor (At 27,23); o medo de João diante de “o primeiro e o último” [*ho prôtos kai ho éschatos*] (Ap 1,17). Para todas essas cenas de medo a palavra tranquilizadora é “não temais” [*mè phobeísthe*], com as devidas concordâncias nominais. As ameaças explicitadas em declarações como “temei, antes, aquele que pode fazer perecer no inferno tanto a alma como o corpo” [*phobeísthe dè mállon tôn dynámenon kai psychèn kai sôma apolésai en geénnēi*] (Mt 10,28), “horível coisa é cair nas mãos do Deus vivo” [*phoberòn tò empeseîn eis cheîras theoû zôntos*] (10,31) e “porque o nosso Deus é fogo consumidor” [*kai gàr ho theòs hēmôn pyr katanalískon*] (12,29) não enfatizam possíveis aparições de Deus, mas sim ações de Deus. Richter Reimer (2010, p. 49) implicitamente aludindo ao “não temais” [*mè phobeísthe hymeîs*] (Mt 28,5.10) anunciado pelo anjo e por Jesus às mulheres diante do túmulo, destaca a suplantação do medo:

Escondidas, mas não ausentes, elas querem saber o que vai acontecer com Jesus, com o corpo de seu mestre e amigo. Elas verão onde ele será colocado. E assim podem dirigir-se ao túmulo e testemunhar a grandeza que lhes é anunciada por anjos e pelo ressurreto: elas veem, ouvem e anunciam a novidade da ressurreição.

Em Hebreus a suplantação do medo é um desafio proposto aos leitores. Esse tópico é apresentado a seguir em 3.1.4.2 ‘Conflito da aproximação’. Ultimando as considerações sobre as questões relativas ao ‘Conflito da iconicidade’, destacamos a particularidade de Hebreus no método empregado para a superação do conflito. Usando uma metodologia semelhante aos *midrashim*⁵⁸ rabínicos e *qumrânicos*, bem como a “interpretação tipológica, [que] combina às vezes com uma exegese alegórico-espiritualística, empregada especialmente por Fílon” (FIORENZA, 2004, p. 331),

⁵⁸ *Midrashim*, plural de *midrash*, são investigações, interpretações e atualizações de textos do Antigo Testamento. Trata-se de uma “interpretação atualizada da Escritura, aplicando-a ao tempo presente [do intérprete], mantendo sempre a referência ao versículo bíblico a ser interpretado” (BERGER, 1998, p. 105). Para datações e tipos de *midrash*, cf. Malanga (2005, p. 207-208).

Hebreus oferece especificações para textos tradicionalmente interpretados de forma teocêntrica, bem como introduz novas interpretações a respeito do ministério de Cristo. Yahweh havia falado de muitas e várias maneiras no passado, mas agora os seus atos comunicativos são através do Filho (1,1.2), em particular a mensagem de “salvação” [sōtēria], a qual foi inicialmente anunciada “pelo Senhor” [dià toû kyriou] (2,3). Para o autor, no Filho, Yahweh é plenamente visto. Nesse sentido, o Filho não é uma representação icônica de Deus-Pai nos moldes referidos/proibidos pelo Deuteronomio. Ali, Israel é quem não poderia ser o agente da representação icônica de Yahweh. Em Hebreus, a iconização de Deus-Pai é evidenciada numa categoria que pode ser denominada de autoiconicidade. Essa autoiconicidade guarda uma estreita relação com a encarnação: “e o Verbo se fez carne” (Jo 1,14). Visto que Hebreus começa com ênfase nos atos comunicativos de Deus que culminam no Filho, ainda de acordo com Jo 1,14 podemos pensar na autoiconização do Deus da palavra: “a Palavra se fez carne” [ho lógos sàrx egéneto]. Defendemos, portanto, a existência de uma relação entre a iconicidade, a revelação e a encarnação de Deus: são novas expressões de Deus “nesses últimos dias” (1,2). Conforme Arenas (2001, p. 109), “a Encarnação é o caminho escolhido por Deus para revelar-se, através da qual torna possível em nível humano o conhecimento de Deus e seu desígnio salvífico”.

A iconização de Yahweh em Hebreus não é uma representação da mesma categoria da serpente Neustã (Nm 21,8.9; 2Rs 18,4): o bronze foi substituído pela carne/corpo (2,14; Jo 3,14.15). Por isso não há qualquer constrangimento por parte do autor em desafiar os seus leitores/ouvintes à participação num certame (a corrida dos peregrinos) com uma postura específica: “olhando firmemente para o Autor e Consumador da fé, Jesus” [aphorôntes eis tôn tês písteōs archēgòn kai teleiōtèn lēsoûn] (12,2), numa apropriação implícita de Ez 39,29: olhar para um rosto que não se esconde. Assim, do medo de se olhar a divindade (Ex 3,6), passa-se à ousadia de mirá-la. Não é uma permissão para olhar a divindade pelas costas (Ex 33,23), mas um convite para olhá-la fixamente (aphoráō). Em sua Primeira Epístola aos Coríntios (1Clem), Clemente de Roma (apud EHRMAN, 2003, p. 70) fomenta a discussão, substituindo o alvo do olhar em 12,1.2: de “para o Autor e Consumador da fé, Jesus” [eis tôn tês písteōs archēgòn kai teleiōtèn lēsoûn], por “para o Pai e Criador

do mundo inteiro”⁵⁹ [*eis tôn patéra kai ktístēn toû sýmpantos kósmou*]. Não se pode determinar a razão para essa substituição e a exegese de 1Clem ultrapassa o nosso objetivo. Todavia, a citação exemplifica que num documento do séc. I d.C. (1Clem) associado a Hebreus, algum tipo de inquirição sobre a relação entre o Pai e o Filho já existia.

Se por séculos os judeus viveram com a impossibilidade da iconicidade divina, agora eles são desafiados a uma superação radical. Büchsel (1922, p. 66) defende que “o fator decisivo no ato sacerdotal de Jesus é que ele se encontra diante de Deus”, numa referência ao fato de Jesus ter comparecido, agora, “por nós” [*hypèr hymôn*], “diante de Deus” [*tôi prosópōi toû theoû*] (9,24). A TEB, ARC, ACF e BJ preservam o sentido teológico da expressão: “diante da face de Deus”. A visualização da divindade, que possuía consequência de morte (Ex 28,35; Lv 16,2.13), agora, em Hebreus, possui contornos de vida. Paulo tem consciência de uma visão inadequada da realidade, colocando em termos futurísticos o “face a face” [*prósōpon pròs prósōpon*] (1Cor 13,12). Para Hebreus, a face de Deus não mais se constitui empecilho para o relacionamento com os seres humanos. O autor, nesse aspecto, coloca a iconicidade divina em perspectiva presente. A antiga promessa de Yahweh resgatar os seus do meio dos povos e entrar em juízo “face a face” [*pānîm ʿel-pānîm*] (Ez 20,33-35), transforma-se, em Hebreus, no retorno de Yahweh na nova caminhada juntamente com seu povo rumo à Jerusalém celestial.

Além do desafio da iconicidade divina para as comunidades judaicas do séc. I d.C., a presença do Filho diante da concepção clássica de que Yahweh é Espírito é também um desafio para a cristologia contemporânea. A Epístola aos Hebreus, tradicionalmente considerada cristocêntrica, absorve em todas as suas seções a atividade de Deus (FEITOSA, 2009). Ou seja, trata-se de uma ‘cristologia teocêntrica’. Essa preeminência de Deus nos eventos neotestamentários que culminam na revelação plena de Deus-Pai no Filho é assim considerada por Barth (*apud* SCHILSON e KASPER, 1990, p. 48):

Eis, portanto, qual é a realidade de Jesus Cristo: Deus mesmo em pessoa está presente e age na carne. Deus mesmo em pessoa é o sujeito de um ser e de um agir realmente humanos. E é justamente assim, e não de outra forma, que este ser e este agir são reais. É um ser e um agir autêntica e verdadeiramente humanos... Sua humanidade [de Jesus] não é senão o atributo da sua divindade, ou antes, em termos concretos: ela não é senão o

⁵⁹ Minha tradução a partir do texto grego de Ehrman (2003, p. 70).

atributo, assumido no decurso de um rebaixamento incompreensível, da Palavra que age em nós e que é o Senhor.

O ‘conflito da iconicidade’ não se restringe, portanto, às comunidades judaicas do primeiro século ou, especificamente, à comunidade de Hebreus. O conflito se estende para as gerações cristãs seguintes, inclusive a contemporânea, que tradicionalmente preserva a linguagem sobre a Trindade nos moldes dos concílios ecumênicos da Igreja, e não exatamente com base nas declarações textuais neotestamentárias, em particular, as de Hebreus.

3.1.4.2 Conflito da aproximação

Hebreus assume o desafio da suplantação do temor do ser humano se aproximar da divindade. Contra o antigo e paradigmático pensamento judaico “não te chegues para cá” [*ʔal-tiqrab hălōm*] (Ex 3,5), a palavra vigente em Hebreus é de aproximação: “Acheguemo-nos, portanto, confiadamente, junto ao trono da graça” [*proserchómetha oûn metà parrēsías tōi thrónōi tēs cháritos*] (4,16); “Por isso, também pode salvar totalmente os que por ele se chegam a Deus” [*hóthen kai sóizein eis tò pantelès dýnatai toûs proserchoménoûs di’ autoû tōi theōi*] (7,25); “aproximemo-nos, com sincero coração, em plena certeza de fé” [*proserchómetha metà alēthinês kardías en plērophoríai písteōs*] (10,22); “porquanto é necessário que aquele que se aproxima de Deus creia que ele existe” [*pisteûsai gàr deî tòn proserchómenon tōi theōi hōti éstin*] (11,6); “mas tendes chegado [...] a Deus, o Juiz de todos [...] e a Jesus, Mediador da nova Aliança” [*allà proselēlythate [...] kritēi theōi pántōn [...] kai diathékēs néas mesítēi*] (12,22-24). Provavelmente por acaso, mas ainda assim digno de nota, na primeira menção ao ato de se aproximar de Deus, eufemisticamente presente na expressão “trono da graça” [*tōi thrónōi tēs cháritos*] (4,16), o autor faz uso do vocábulo “confiança”/“ousadia” [*parrēsía*], antônimo de “ter medo” [*phobéō*] a que nos referimos no ‘Conflito da iconicidade’. Em Hebreus, o que se deve temer é precisamente falhar nessa aproximação: “Temamos, portanto, que, sendo-nos deixada a promessa de entrar no descanso de Deus, suceda parecer que algum de vós tenha falhado” [*phobēthōmen oûn, mépote kataleipoménēs epangélias eiseltheîn eis tèn katápausin autoû dokēi tis ex hymôn hystērékénai*] (4,1).

O temor em aproximar-se da divindade não se restringe ao ambiente judaico. Desde a antiguidade clássica os gregos conceberam o distanciamento entre as divindades e os seres humanos como indicativos da transcendência, poder e superioridade dos deuses. Quanto mais transcendente fosse a divindade, mais poder lhe era atribuído. Quanto mais antropomórficos e antropopáticos fossem, mais os deuses gregos ficavam sujeitos às paixões humanas (PIAZZA, 2005, p. 125).

O conflito da aproximação de Yahweh ocorre tanto objetiva como subjetivamente, isto é, ir em direção a Yahweh e receber/aceitar a aproximação dele. A permissão para o povo se aproximar de Deus, tipificada na aproximação do príncipe, foi colocada como uma espécie de recompensa de Deus para Israel, a se realizar num tempo de restauração (Jr 30,18-22). Em Hebreus o tempo da aproximação chegou. A análise aqui se restringe a *prosérchomai*:

1. A ação do sumo sacerdote Jesus (“penetrou os céus” [*dielēlythóta toùs ouranoús*] – 4,14) motiva uma atitude na comunidade de fé, com suas naturais consequências: “acheguemo-nos [*proserchómetha*], portanto, confiadamente, junto ao trono da graça, a fim de recebermos misericórdia e acharmos graça para socorro em ocasião oportuna” (4,16). Atridge (1989, p. 112 e 142) insiste na vinculação de “confiadamente” [*parrēsía*] com a oração, tendo em mente 1Jo 3,21 e Ef 3,12. Contudo, em Hebreus o tema da oração é restrito e pontual (5,7; 13,18). O que transparece mais forte na epístola é o conflito psicoteológico de uma aproximação do sagrado, uma ousadia sem precedentes naquele ambiente judaico. Não por acaso *parrēsía* é comum na epístola (3,6; 4,16; 10,19.35) com uso homogêneo: é a confiança da comunidade de fé nos eventos proporcionados pelo Cristo que a leva até à presença de Deus.

2. Há uma relação temática entre a afirmação em 7,25a (“Por isso, pode salvar totalmente os que por ele se chegam a Deus...” [*hóthen kai sóizein eis tò pantelès dýnatai toùs proserchoménoús di’ autoû tòi theôî*]) e Jo 14,6b (“ninguém vem ao Pai senão por mim” [*oudeîs érchetai pròs tòn patéra ei mè di’ emou*]), no que diz respeito a chegar à presença de Deus. Trata-se de ratificações de um único caminho que leva a Deus, com inevitáveis implicações se forem lidas sob o prisma teocêntrico: o caminho para a divindade se restringe ao Filho divino. Num sentido estritamente lite-

rário, Hebreus declara a falência de outro tipo de caminho, especialmente o caminho do antigo sistema sacrificial.

3. “aproximemo-nos [*proserchómetha*], com sincero coração, em plena certeza de fé, tendo o coração purificado de má consciência e lavado o corpo com água pura” (10,22). Numa análise estrutural, vinculando essa palavra hortativa de Hebreus com a tríade paulina ‘fé, esperança e amor’, Söding (2003, p. 166) observa que

a exortação fundamental é a de “aproximar-se” (v. 22), ou seja, deixar-se levar por Jesus Cristo no caminho através do “véu do templo” (10,20) até o Santo dos Santos: até Deus (cf. 9,2-14.23-28). Essa primeira exortação é explicada por outros dois pedidos: manter-se firme na confissão (v. 23) e considerar uns aos outros (v. 24). A primeira exortação vincula-se à fé, a segunda à esperança e a terceira ao amor.

Embora a vinculação com Paulo seja imprecisa, o mérito de Söding está na ênfase inequívoca do alvo – Deus – daquele que se aproxima, sustentando a importância da teologia da aproximação, em antítese à Lei de Moisés que destacava os impedimentos e restrições. Ostmeier (2006, p. 169) interpreta 10,22 como a apresentação dos pré-requisitos para a adoração coletiva, inter-relacionando com 11,6 e 13,10. Contudo, mais do que exigências ou pré-requisitos, 10,22 enfatiza uma aproximação diferente das aproximações promovidas no antigo culto, sendo o primeiro de três apelos sequenciais (os outros dois são “guardemos” [*katéchōmen*] – 10,23 e “consideremo-nos” [*katanoōmen*] – 10,24). A antiga aproximação era representativa – somente o sumo sacerdote podia se aproximar do altar, com sentença de morte para outros que ousassem em tal aproximação (Nm 3,10.38; 4,20; 17,13; 18,7), ao passo que em Hebreus a aproximação é aberta a todos que formam e participam da comunidade de fé. Também, para a concretização devida da aproximação, a Lei preceituava a aproximação com uma oferta materializada (Ex 23,15; 34,20; Dt 16,16), enquanto Hebreus enfatiza ofertas no âmbito psicoespiritual: a necessidade de sinceridade, fé e purificação. As ofertas materializadas são peremptas, substituídas por uma só oferta, o “corpo de Jesus Cristo” [*sōma Iēsoû Christou*] (7,27; 10,10.14). Quando o autor trata de uma oferta (*thysía*) a ser dedicada a Deus, ele enfatiza a necessidade de um adequado relacionamento com Deus (“Por meio de Jesus, pois, ofereçamos a Deus, sempre, sacrifício de louvor, que é o fruto de lábios que confessam o seu nome” [*Di’ autoû [oûn] anaphérōmen thysían ainéseōs dià pantòs tōi theōi, toût’ éstin karpòn cheiléōn homologóuntōn tōi onómati autoû*] – 13,15) e de um

adequado relacionamento comunitário (“Não negligencieis, igualmente, a prática do bem e a mútua cooperação; pois, com tais sacrifícios, Deus se compraz” [*tês dè eupoiías kai koinōnías mè epilanthánesthe; toiaútais gàr thysíais euaresteítai ho theós*] – 13,16).

4. “De fato, sem fé é impossível agradar a Deus, porquanto é necessário que aquele que se aproxima [*tòn proserchómenon*] de Deus creia que ele existe e que se torna galardoador dos que o buscam” (11,6). A necessidade de fé na existência de Deus é expressa de maneira ímpar: “creia que ele existe” [*pisteûsai [...] hótí éstin*]. As traduções são unânimes e homogêneas quanto ao sentido de “existência” para o verbo *eimí*, o que evidencia um paradoxo, pois uma aproximação em processo, naquele contexto, já pressupunha a existência de Deus. Tampouco faz sentido um combate ao ateísmo (cf. Sl 53,1; Sb 12,13) nessa seção, pois os peregrinos já estão no percurso. Por isso, não seria sem sentido a admissão de *eimí* na perspectiva presencial: “creia que ele está [presente]” à luz das interrogações sobre a presença e ação de Yahweh naquele momento de crise. Ademais, deve-se levar em consideração a força linear no participio presente *proserchómenon*, pois o aproximar-se de Deus está autorizado e em pleno curso. “Galardoador” [*misthapodótēs*] faz parte do vocabulário exclusivo de Hebreus (cf. 2,2; 10,35 e 11,26 “galardão” [*misthapodosía*]), diferente do comum “galardão”, “recompensa”, “pagamento”, “retribuição” [*misthós*]. O destaque é que a ação humana de aproximar-se da divindade provoca uma ação divina em favor de quem se aproxima. Não se trata de uma ação divina futurística, mas imediata, já durante a aproximação do fiel.

5. “Ora, não tendes chegado [*Ou gàr proselélythate*] ao fogo palpável e ardente, e à escuridão, e às trevas e à tempestade” (12,18); “Mas tendes chegado [*allà proselélythate*] ao monte Sião e à cidade do Deus vivo, a Jerusalém celestial, e a incontáveis hostes de anjos, e à universal assembleia e igreja dos primogênitos arrolados nos céus, e a Deus, o Juiz de todos, e aos espíritos dos justos aperfeiçoados, e a Jesus, o Mediador da nova Aliança, e ao sangue da aspersion que fala coisas superiores ao que fala o próprio Abel” (12,22-24). Todos esses elementos expressam o conteúdo do culto judaico, que agora é desafiado por uma nova proposta. O elemento ‘sangue’ [*haîma*], antes apenas derramado do corpo de um animal, agora fala até mais alto do que o sangue de Abel. Kistemaker (2003, p. 556) sugere que essa de-

claração sobre o sangue de Cristo se contrapõe ao fato que, na tradição veterotestamentária, o sangue de Abel pedia vingança, razão pela qual Caim foi amaldiçoado (Gn 4,10.11). O sangue de Cristo, ao invés de evocar vingança, promove a paz entre Deus e o ser humano. A possibilidade que sugerimos é que a referência ao sangue de Abel pode ter alguma ligação com a literatura apocalíptica judaica, no sentido de uma apropriação indevida do sangue de Abel por Caim, metáfora de uma apropriação indevida da salvação. O Apocalipse de Moisés (ApMos) registra o sonho de Eva:

Eu vi nesta noite em sonho o sangue do meu filho Amilabes, chamado Abel, escorrendo para a boca do seu irmão Caim, e este bebia-o sem compaixão. Aquele suplicava para que lhe deixasse pelo menos um pouco, mas este não parava; sorveu-o todo. Mas não ficou no seu corpo; sua boca devolveu-o (ApMos 2)⁶⁰.

Outro sentido é entender a declaração como uma comparação entre o sangue de dois inocentes, o de Abel e o de Cristo. Abel, um dos nomeados heróis da fé (11,4), é conhecido como ‘o justo’ (Mt 23,35; Lc 11,51), e sua presença em 12,24 ressalta a superioridade daquele que é ainda mais justo, Cristo.

O certo é que a teologia da aproximação encontra nessas declarações o seu propósito: apesar da múltipla descrição do destino do peregrino, o cerne é a chegada à presença de Deus e de Jesus: “tendes chegado [...] a Deus [...] e [...] a Jesus” [*proselēlythate [...] theōi [...] kai [...] Iēsoū*] (12,22-24). Se por um lado “ainda não vemos todas as coisas a ele sujeitas” [*oúpō horōmen autōi tà pánta hypotetagména*] (2,8), por outro lado a perspectiva escatológica aponta para um momento já realizado. Os usos exclusivos dos participios perfeitos indicam o sentido gramatical e teológico: a aproximação já começou, está em andamento e os seus resultados já se fazem presentes.

3.1.4.3 Conflito da entronização do Filho

No Antigo Testamento Yahweh era anicônico, mas o imaginário da realeza divina era concebido. Isaías e Ezequiel são enfáticos na visão que tiveram de Yahweh e do seu trono (Is 6,1; 66,1; Ez 1,26-28). O sábio também tem a visão do trono de

⁶⁰ Tradução de Tricca e Bárány (2001, p. 73-74).

Yahweh (Sr 1,8). A ideia de divindades majestáticas era comum às antigas religiões, e o judaísmo não destoou de tal concepção. Comentando Mt 25, Gourgues (2004, p. 197) afirma:

[...] o Antigo Testamento, os salmos em particular, menciona na ocasião o trono de Deus: “Yahweh tem seu trono nos céus”. Em uma ou outra passagem, tal como o Sl 9, esse trono é aquele sobre o qual Deus se senta para fazer o julgamento: “sentaste em teu trono como justo juiz”. [...] O Antigo Testamento [...] não atribui em nenhuma parte um trono celeste a outros a não ser a Yahweh, salvo em Dn 7,9-14, onde um misterioso Filho do homem é admitido a sentar-se ao lado do Ancião.

Essa admissão de um novo personagem no trono de Yahweh é explorada pelos apocalipses judaicos, nas ênfases ao Messias, especialmente em 1Hen: o Senhor possui um trono (1Hen 9,2), sobre o qual a Majestade se assenta (1Hen 14,12), mas com a imediata inclusão sugerida por Daniel, isto é, a presença de um novo personagem no trono: “Naquele dia o meu Eleito sentar-se-á sobre o Trono da Majestade [...]. Devereis encarar o meu Eleito quando Ele se assentar sobre o trono da glória” (1Hen 45,2; 55,4); “O Senhor dos espíritos assentou então o Eleito sobre o trono da sua Glória” (1Hen 61,5; 62,2); “assustar-se-ão, baixarão os seus olhos, e serão acometidos de dores quando virem o Filho do Homem assentar-se sobre o trono da sua Glória” (1Hen 62, 4); “Depois que no mundo Ele tiver tudo submetido a si, e em paz duradoura se assentar sobre o seu trono real, instalar-se-á o bem-estar e sobrevirá a paz” (2Bar 73,1)⁶¹.

Os apocalipses judaicos não especificaram a identidade desse personagem, qualificando-o por Eleito ou Filho do Homem. Discute-se o significado messiânico desses títulos e suas ambiguidades (cf. SEGALLA, p. 23-24). Contudo, o Novo Testamento assume a identidade do personagem ligado ao trono divino: Jesus Cristo (explicitamente Mc 16,19; At 2,30-33; Ef 1,20; Ap 3,21; dedutivamente Mt 19,28; 20,21.23; 25,31; Mc 10,37.40). Sem falar explicitamente sobre um trono, a descrição do cavaleiro do cavalo branco em Ap 19,11-16 utiliza expressões majestáticas: ele “julga e peleja com justiça” [*en dikaiosýnēi krínei kai polemeí*]; “na sua cabeça há muitos diademas” [*epi tèn kephalèn autoû diadémata pollá*]; “e seguiam-no exércitos

⁶¹ ‘2Bar’ = Apocalipse de Baruc, também conhecido como ‘Livro de Baruc, filho de Neria’ e ‘Apocalipse siríaco de Baruc’. É distinto do deutero-canônico ‘Baruc’, bem como do ‘Apocalipse grego de Baruc’ (3Bar). Esta e outras traduções de 2Bar seguem Tricca (1995), com a numeração adaptada de Charles (1896).

que há no céu” [*Kai tà strateúmata [tà] en tòi ouranōi ekolούthei autōi*]; “ele mesmo as regerá com cetro de ferro” [*autòs poimaneî autoùs en rhábdōi siderái*]. A descrição desse cavaleiro termina com “rei dos reis, senhor dos senhores” [*Basileùs basiléōn kai kýrios kyríōn*].

Hebreus dá continuidade à teologia do trono. O autor preserva parcialmente a tradição profética da existência do trono divino, mas aplicando-a literalmente a Jesus. A implicação é imediata: Yahweh fora visto, no passado, em seu trono, mas quem está no trono “nesses últimos dias” [*ep’ eschátou tôn hēmerōn*] (1,2) é Jesus: “[o Filho] assentou-se à direita da Majestade, nas alturas” [*ekáthisen en dexiái tēs megalōsýnēs en hypsēlois*] (1,3)⁶²; “mas acerca do Filho: O teu trono, ó Deus, é para todo o sempre; e: Cetro de equidade é o cetro do seu reino” [*pròs dè tôn huión: ho thrónos sou ho theòs eis tôn aiōna tou aiōnos, kai hē rhábdos tēs euthýtētos rhábdos tēs basileías sou*] (1,8); “Acheguemo-nos, portanto, confiadamente, junto ao trono da graça” [*proserchómētha oūn metà parrēsías tòi thrónōi tēs cháritos*] (4,16); “Ora, o essencial das coisas que temos dito é que possuímos tal sumo sacerdote, que se assentou à destra do trono da Majestade nos céus” [*Kephálaion dè epì tois legoménois, toioūton échomen archieréa, òs ekáthisen en dexiái tou thrónou tēs megalōsýnēs en tois ouranois*] (8,1); “este [...] assentou-se à destra de Deus” [*hoútos [...] ekáthisen en dexiái tou theou*] (10,12 – ACF); “Jesus, o qual [...] está assentado à destra do trono de Deus” [*lēsoun, òs [...] en dexiái te tou thrónou tou theou kekáthiken*] (12,2). Ressaltamos, pois, que, assim como não há sugestões sobre um ‘biteísmo’, não há em Hebreus algo que pudéssemos chamar de ‘bitrono’ ou revezamento/compartilhamento de poder, tampouco transparece uma disputa doméstica entre o Filho e o Pai pelo direito ao trono. O trono majestático é um só, e quem nele está sentado é o Filho Jesus.

O ‘conflito de natureza teológica’ supraexposto nas três ênfases (iconicidade, aproximação e entronização) nos permite sugerir que a gênese do monoteísmo cristão está em consonância com a história de Israel em tempos de profunda crise nacional. A destruição do Templo por Nabucodonosor e o exílio dos judeus na Babilônia guardam um paralelo histórico com a destruição do Templo por Tito (70 d.C.) e posteriores restrições à presença judaica na Judeia. Miles (1997, p. 259) sugere uma

⁶² Sobre “à destra do trono da Majestade”, cf. Feitosa (2010b).

pergunta retórica subjacente nos profetas que falaram sobre a destruição de Jerusalém e o exílio (séc. V e VI a.C.): “podemos começar de novo?”. Essa mesma pergunta pode ser suprida em Hebreus diante da catástrofe de 70 d.C. e suas consequências, com sistemática resposta dentro da iconicidade divina: o novo e vivo caminho é através de Jesus (10,19-21).

Os momentos históricos de crise (séc. V/VI a.C. e séc. I d.C.) motivaram o ‘reaparecimento’ de Yahweh. No primeiro momento, a crescente convicção profética de que Yahweh era o único Deus, associada com a convicção de que ele tinha controle sobre Ciro, o persa (Is 44,28; 45,1.13; 48,14), transformaram os entristecidos judeus num povo esperançoso, pois Yahweh estava, em outras palavras, vivo e poderoso, controlando a história – em particular, a história que começava a se vislumbrar: Jerusalém seria reconstruída, a riqueza seria restituída a Israel, Babilônia seria derrotada e até o Egito seria dominado – todos os eventos enumerados pelo próprio Yahweh, com basicamente um só propósito: a ratificação de que só Yahweh é o Senhor.

Semelhantemente, as aparições pascais de Jesus motivaram os cristãos a serem ferrenhos defensores da fé no Cristo ressurreto, transformando o terrível momento nacional pós-70 d.C. num momento de reintrodução de Yahweh na caminhada junto com seu povo (ADRIANO FILHO, 2001; KÄSEMANN, *apud* FIORENZA, 2004). Assim como no passado Yahweh fora elevado à posição superior absoluta (não somente ser superior aos deuses, mas ser o único Deus), também Cristo assim o foi (superior aos anjos, a Moisés, ao sistema sacerdotal). Assim como os falsos deuses não puderam suplantar o poder e senhorio de Yahweh, da mesma forma Roma não poderia usurpar a unicidade do senhorio de Cristo. Toda concorrência divina estava suplantada ou eliminada (THEISSEN, 2009, p. 79). Uma nova Jerusalém e um novo templo foram prometidos aos exilados na Babilônia; os desorientados judeus pós-70 d.C. estavam sendo desafiados pelo autor de Hebreus a um estágio avançado na concepção dos planos divinos: a participação no culto realizado no verdadeiro e perfeito tabernáculo (8,2; 9,11), tendo como oficiante o verdadeiro sumo sacerdote (2,17; 3,1) e o adentramento na Jerusalém celestial (12,22). A exaltação de Jesus à condição divina, com conseqüente implicação da iconicidade de Deus, não representou para os judeus-cristãos uma blasfêmia, mas sim uma intensificação do Yahweh vitorioso. Assim, o Cristo ressurreto não guarda semelhanças com as

ressurreições constantes das narrativas dos evangelhos. A filha de Jairo (Mc 5,41.42), Lázaro (Jo 11,43.44), o filho da viúva em Naim (Lc 7,14.15), Tabita (At 9,40.41), Êutico (At 20,9-11) – todos foram ressuscitados e voltaram para as suas tarefas cotidianas. O autor de Hebreus, entretanto, remete o Jesus ressuscitado para outro ambiente: ele “penetrou os céus” [*dielēlythóta toùs ouranoús*] (4,14).

Os diferentes conflitos apresentados (de natureza geográfica, de identidade, de natureza teológica), ainda que interligados, são fundamentais, mas não exatamente centrais. Eles giram em torno de um conflito superior: a teorização sobre a mudança em Yahweh. Ele, que no passado se expressara vigorosamente contra sua visibilidade, agora adentra na história numa autoiconização em forma humana (o Filho). O que Hebreus apresenta é o que chamamos de neomonoteísmo: o Deus invisível se corporifica por um momento, age no meio da comunidade, propõe uma nova Aliança, um novo ritual não num monte fumegante, tampouco num templo ou altar, mas em eventos que se relacionam entre a cruz (2,9.10.14; 5,7; 9,15.16; 12,2) e mentes/corações não endurecidos (3,8.10.12.15; 4,7.12; 8,10; 10,16.22; 13,9).

3.2 TRANSFORMAÇÕES NOS PILARES DA FÉ JUDAICA

Sob a ótica textual pós-70 d.C., os pilares do judaísmo Jerusalém-templo-sacerdócio não mais existem. Contudo, Hebreus apresenta uma nova e explícita proposta para o aparente hiato de identidade nacional, fundamentalmente a identidade sociorreligiosa: “Ora, o essencial das coisas que temos dito é que possuímos tal sumo sacerdote, que se assentou à destra do trono da Majestade nos céus, como ministro do santuário e do verdadeiro tabernáculo que o Senhor erigiu, não o homem” [*Kephálaion dè epì toìs legoménois, toioûton échomen archieréa, òs ekáthisen en dexiái toû thrónou tês megalōsýnēs en toìs ouranoìs, tòn hagíōn leitourgòs kai tês skēnēs tês alēthinēs, hèn épēxen ho kýrios, ouk ánthrōpos*] (8,1.2), acrescentando “mas tendes chegado ao Monte Sião e à cidade do Deus vivo, a Jerusalém celestial” [*allà proselēlythate Siòn órei kai pólei theoû zōntos, Ierousalèm epouraníōi*] (12,22). Ou seja, o tripé Jerusalém-templo-sacerdócio é novamente proposto, com uma nova dimensão, que requererá profundas modificações na cosmovisão religiosa intrajudai-

ca: o Deus invisível e sem forma aceitara durante séculos o culto prestado num templo e numa cidade com formas; agora o Deus, que se revelara visível e com forma no Filho, esperava um culto promovido num templo e numa cidade sem formas, celestiais (*epouránioi*) que são. Trata-se do desafio de se passar a crer na possibilidade de genuína adoração a um Deus que promovera sua autocaracterização (*charaktèr tês hypostáseōs autoû* – 1,3), sem que essa adoração necessite de cidade (*pólis*), sumo sacerdote (*archieús*), santuário (*skēné*) e sacrifício (*thysía*) terrenos, conforme o modelo do sistema sacrificial judaico. A proposta, pois, é de uma nova identidade religiosa, tanto no que diz respeito ao adorador quanto àquele que é adorado.

É fato que, sob a ótica textual pré-70 d.C., falar sobre a existência de um sumo sacerdote atuante, fora de Jerusalém, e de um verdadeiro santuário que não se localizasse no templo, possivelmente também seriam palavras recebidas com forte carga agressiva. Mesmo a admissão da teoria que defende a Galileia como um território socioculturalmente independente da Judeia (CHEVITARESE e CORNELLI, 2007, p. 41-70) ser plausível, essa não consegue explicar adequadamente as peregrinações dos galileus ao templo em Jerusalém, tampouco apresenta indícios de fomentação de algum templo ou sacerdócio na Galileia que pudessem se configurar como rivais do sacerdócio na Judeia no séc. I d.C. pré-70. A indisposição/reação contra templos e sacerdócios fora de Jerusalém marca a história dos judeus. A Judeia tradicionalmente aparece como centro cúltico e receptora de peregrinações. Movimentos de oposição ao templo e ao sacerdócio centrado em Jerusalém em época pós-exílica se constituíram em ações sectárias (p. ex., os templos em Elefantina e em Leontópolis, no Egito; a comunidade de Qumran; apocalipses judaicos como o ‘Primeiro Livro de Henoc’, o ‘Testamento de Levi’, com críticas diretas ao sacerdócio em Jerusalém). Ainda que Davidson (1950, p. 18) se mostre diretamente contra a influência mais significativa dos templos judaicos egípcios, Theissen e Merz (2002, p. 154) denominam explicitamente o templo de Leontópolis como “um santuário rival do de Jerusalém”. Schmidt (1998, p. 114), remontando a história judaica desde o séc. II a.C. até 70 d.C., resume esse quadro sociorreligioso diversificado entre os judeus desta forma:

O ricochete da crise do fim do século II não afetou somente os samaritanos. A própria comunidade judaica sofreu o choque dessa cisão, e foi também levada a dar uma definição de si mesma e de seus contornos. Suas fronteiras simbólicas mudaram, havia lugar para vários santuários no seio de uma mesma comunidade. Alguns judeus sacrificavam em Jerusalém, outros em Garizim; havia os judeus de Elefantina e os de Leontópolis. Doravante, a referência a um Templo único, o de Jerusalém, se impõe como uma condição especial de pertença ao judaísmo. A unicidade do Templo torna-se um princípio constitutivo do monoteísmo, e ao mesmo tempo o centro em redor do qual se reúne o povo: um só Templo, um só Deus, um só povo. Contudo, no plano simbólico, outras contradições conduzem a outras rupturas, desta vez interiores à sociedade judaica. Porque um pequeno resto se desprende, que reclama ser o verdadeiro Israel, e para o qual o Templo não é mais seu Templo.

Um dos ápices da oposição ao profeta Jeremias se dá após a palavra deste contra o templo: “tratarei este Templo como Silo” (Jr 26,6 – BJ). Silo, antigo santuário que abrigava a Arca, foi abandonado por Deus (cf. Sl 78,60; 1Sm 4,1-11). A reação às palavras de Jeremias é direta: “serás morto” [*môṭ tāmûṭ*] (Jr 26,8). No Novo Testamento, essa disposição dos sacerdotes em punir qualquer um que proferisse palavras contra o templo é perceptível. Muito da oposição a Jesus, a Estêvão e a Paulo se deu pelo histórico de contendas em relação ao templo. Jesus se posicionou acima do templo: “aqui está quem é maior do que o templo” [*légo de hymîn hóti tou hierou meizon estin hode*] (Mt 12,6); o primeiro depoimento que as falsas testemunhas apresentaram contra Estêvão foi a acusação “este homem não cessa de falar contra o lugar santo” [*ho anthōpos hoūtos ou paūetai lalōn rhēmata katà tou topou tou hagiou*] (At 6,13). E as palavras conclusivas de Estêvão, lembrando Is 66,1, sobre a não habitação de Deus em templos feitos por mãos humanas, ditas diante do sumo sacerdote (At 7,48-50), foram palavras de autocondenação – uma simples menção contrária ao templo era intolerável, mesmo a lembrança de um dito profético. As declarações conclusivas de Estêvão sobre o templo estão alinhadas com a declaração de Hebreus em 8,1.2. Atos dos Apóstolos liga Saulo à morte de Estêvão (At 8,1). Na narrativa de Atos encontramos posteriormente Paulo sendo acusado de falar contra o templo e de profaná-lo (At 21,28), com ecos de antigas declarações feitas em Atenas (At 17,24).

O templo em Jerusalém mantinha com certa intensidade, na primeira metade do séc. I d.C., a lembrança da Aliança de Israel com Yahweh. O quadro pós-70 d.C. é distinto. Para o autor de Hebreus a Aliança, ainda que permeie a imaginação religi-

osa judaica, não é mais a mesma: “Agora, com efeito, obtive Jesus ministério tanto mais excelente, quanto é ele também Mediador de superior Aliança instituída com base em superiores promessas” [*nyn[i] dè diaphorōtéras tétychen leitourgías, hósōi kai kreíttónós estin diathékēs mesítēs, hétis epì kreíttosin epangeliáais nenomothétē-tai*] (8,6). A razão apresentada por ele é conclusiva: “Porque, se aquela primeira aliança tivesse sido sem defeito, de maneira alguma estaria sendo buscado lugar para uma segunda” [*Ei gàr hē prótē ekeinē ên ámemptos, ouk àn deutéras ezēteíto tópos*] (8,7).

Gramaticalmente, a sentença condicional da segunda classe em 8,7 não é, precisamente, uma condicional. Ainda que o imperfeito seja ambíguo, a prótese expressa uma declaração contrária ao fato, do ponto de vista do emissor (WALLACE, 2009, p. 695; BLASS e DEBRUNNER, 1961, p. 182). Há em Hebreus vários usos desse tipo de sentença (4,8; 8,4; 7,11; 11,15). Ainda gramaticalmente, a declaração contrária ao fato pode usar uma linguagem mais diretiva: “aquela primeira aliança tinha defeito” e, nesse caso, a apódose se torna conclusiva e positiva: “por isso se buscou lugar para uma segunda aliança”. E, para ratificar a sua opinião sobre o ritual do sacrifício, elemento presente na primeira Aliança, diz o autor: “é impossível que o sangue de touros e de bodes remova pecados” [*adýnaton gàr haíma taúrōn kai trágōn aphaireîn hamartías*] (10,4). Nesses termos, isso coloca em questionamento quem está por trás da Aliança e do sacrifício, isto é, o próprio Deus, autor da primeira Aliança. Esse é um dos pilares da fé judaica que está sendo transformado. Em um determinado momento o sistema criado por Deus, que envolvia o sacerdócio levítico, mostrou-se ineficaz em sua práxis. Ou seja, um sistema criado por Deus é passível de substituição pelo próprio Deus, dando lugar ao que Hebreus chama de superior/segunda/nova/eterna Aliança (7,22; 8,6.7.8; 9,15; 12,24; 13,20). Além da necessidade de superação exigida pela substituição da centenária Aliança por outra, a comunidade de Hebreus era desafiada a superar as implicações das mudanças em Yahweh, visto que não há quaisquer indícios textuais que a proposta de uma segunda Aliança parta de uma divindade distinta.

Dessa forma, a sugestão de leitura mais diretiva para 8,7 sofre objeção dentro do teísmo clássico, pela não admissão de qualquer mudança possível em Deus. O

fato da antiga Aliança ser mencionada absorvendo defeito(s) coloca em dúvida não somente a Aliança, mas o próprio autor da Aliança, passível de ter criado algo imperfeito. O que neste ponto se destaca é que, mesmo que as modificações na Aliança e na lei apontem para a mutabilidade de Yahweh, não há incongruência nas declarações do autor quanto à identidade ou natureza da divindade por ele concebida. Trata-se do mesmo Deus. Essas inéditas posições quanto aos pilares da fé judaica são elementos que fomentam e compõem uma proposta neomonoteísta em Hebreus.

O autor usa uma linguagem provocante ao comentar prováveis iniciativas rabínicas pró-Lei de Moisés. O contexto conflitual com Jâmnia justificaria esta declaração: “Quando ele diz Nova, torna antiquada a primeira. Ora, aquilo que se torna antiquado e envelhecido está prestes a desaparecer” [*en tòi légein Kainèn pepalaíōken tèn prôtēn; tò dè palaioúmenon kai gēráskon engys aphanismoû*] (8,13). A explicação de “Nova” [*Kainèn*] exigirá do autor elaborada explicação sobre a natureza e identidade do novo culto (9,11-28). Mas se suas palavras tivessem sido pronunciadas no período pré-70 d.C., esperaríamos uma natural confrontação dos oficiais do templo em Jerusalém, como comumente era feito.

Nos comentários clássicos de Hebreus e na vasta literatura a respeito de tópicos específicos da epístola, pouca atenção se tem dado à expressão “está prestes a desaparecer” [*engys aphanismoû*] no final de 8,13, no que se refere ao agente do desaparecimento (literalmente *engys aphanismoû* significa “perto do desaparecimento”). O sujeito de “torna antiquada” [*pepalaíōken*] (8,13) é o “Senhor” [*kýrios*] (8,8), numa referência a Yahweh (Jr 31,31). Não se trata, portanto, segundo o autor, de uma transformação da Lei promovida por ele mesmo, ou de uma autocaducidade da Lei. O uso do tempo perfeito grego deve ser frisado: não se trata de uma transformação recente. Há muito ela já começou e as suas consequências estão em curso. Para o autor, soa natural que o idealizador da Aliança, Yahweh, seja aquele que decreta o envelhecimento/desaparecimento daquela Aliança, propondo uma nova.

Portanto, trataremos dessas transformações. Primeiro, as transformações em uma área há muito presente no cotidiano e no imaginário religioso judaico, mesmo o judaico-cristão, que é a área apocalíptica. Segundo, trataremos das transformações

em dois dos alicerces da religião judaica, a Aliança e a Lei, conforme o estímulo de 8,13.

3.2.1 Transformações nos Postulados Apocalípticos

O estilo apocalíptico não surgiu espontaneamente, mas conseqüentemente. Ele é uma espécie de resposta às crises nacionais experimentadas por Israel. Diante do cruel invasor e da ausência profética, a literatura apocalíptica tencionou dar respostas espirituais, mas de forma prática, aos eventos contrários aos interesses nacionais. Como compreender a realidade hostil, que deixava Israel sempre refém e distante dos tempos gloriosos de Davi e Salomão? Os apocalipses são uma das principais respostas a tal dilema. Eles surgem em meio à crise nacional, emitindo um juízo pessimista sobre a realidade opressora, destacando a soberania de Deus no fim dos eventos. Por isso os apocalipses possuem uma concepção do tempo em sua totalidade, ou seja, o tempo é algo já definido ou determinado, com a prevalência das forças do bem sobre as forças do mal. A declaração de Paul (1981, p. 67) é esclarecedora:

a apocalíptica se firma como uma ciência da história. Para ela, a história não é uma série de acontecimentos, mas um todo, um processo unificado que começa com Adão ou com os impérios mundiais, nascidos do caos primordial, e que encontra seu fim em um ato decisivo que reconduz o mundo ao seu início. Encontramos nela uma concepção mítica do tempo: começo e fim se encontram para se confundirem em um lugar teórico (mítico) no qual tudo começa quando tudo termina.

Poderíamos, pois, afirmar que o apocalipcismo desenvolve uma teologia proto-escatológica: o início e o fim são vislumbrados pelo visionário. Três fases são especialmente alimentadoras dos apocalipses: a) O período Macabeu, quando Antíoco Epifânio intentou acabar com o judaísmo (c. 167 a.C.); b) A presença romana na Palestina a partir de 63 a.C.; c) A destruição do Templo em Jerusalém no ano 70 d.C. Entretanto, justamente pela crise já ter sido experimentada por Israel em diferentes ocasiões, temos no Antigo Testamento exemplos significativos de seções apocalípticas: Is 24-28; 34-35; Ez 38-39; Zc 9-14; Jl 2-3.

No período pós-70 d.C., parte do judaísmo tenta se reerguer com base escatológica, tendo nos apocalipses estímulos doutrinário e espiritual, e com base rabínica, com ênfase no Talmude babilônico, prosseguindo até a Mishná. Os apocalipses há muito faziam parte da literatura judaica, alcançando inclusive os autores neotestamentários. As ideias plurais sobre a escatologia, sobre o fim dos dias (dos tempos), sobre a chegada de um novo reino/rei fazem parte da literatura judaico-cristã, na qual a Epístola aos Hebreus está inserida. Para o autor, diferente de uma escatologia unicamente futurística, os eventos escatológicos já estão em curso. No passado Daniel falou que os santos receberiam um reino (Dn 7,18) e Jesus pregou sobre a chegada do reino (Mc 1,15). Várias traduções apresentam o particípio *paralambánontes* em 12,28 como um presente histórico (“Já que nós recebemos” - TEB; “Visto que recebemos” - BJ; “Já que entramos na posse” - BP). Contudo, Hebreus fala sobre um reino cuja concessão se encontra em curso: “Por isso, nós que estamos recebendo um reino inabalável, sejamos gratos”⁶³ [*Diò basileían asáleuton paralambánontes échōmen chárin*] (12,28a).

A literatura apocalíptica é, fundamentalmente, uma literatura de esperança diante da crise. Käsemann foi criticado quanto à sua tese sobre a apocalíptica ser “a mãe de toda teologia cristã” (*apud* SCHOONHEIM, 1978, p. 130; cf. LADD, 1974, p. 285). Ainda que a declaração de Käsemann possa ser considerada nas fronteiras das hipérboles teológicas, é evidente a influência da apocalíptica sobre os autores neotestamentários, além, naturalmente, da preservação canônica do Apocalipse de João. Adotamos a conceituação de Maier (2005, p. 134) para algumas comparações entre a apocalíptica judaica e Hebreus:

A “apocalíptica” é a expressão literária de uma crise da imagem escatológica da história, como se desenvolvesse em base deuteronomista e em continuação do profetismo como predição do futuro [...]. Ela sempre ressurgia no decurso da história do judaísmo quando em circunstâncias adversas, sobretudo em confrontações com o poderio estrangeiro [...]. No momento da expectativa da proximidade do fim, a própria concepção escatológica da história ainda é em primeiro lugar uma expressão de esperança. Mas a literatura apocalíptica apresenta um suposto saber revelado, uma teologia. Nesse contexto, supõe-se por trás do agir divino um poder divino que o “apocalíptico” pretende conhecer, a fim de poder realizar, em sua totalidade concreta, seus próprios anseios político-religiosos, providos da auréola de autoridade que a Revelação confere.

⁶³ Minha tradução.

À semelhança da derrota para os babilônios no séc. VI a.C. e para os gregos no séc. II a.C., a derrota para os romanos em 70 d.C. (queda de Jerusalém) e em 73 d.C. (queda de Massada) exigia respostas urgentes para antigas inquições, especialmente: quando Deus cumpriria suas promessas de intervenção e posicionamento explícito ao lado de Israel? Os apocalipses judaicos e cristãos deram suas respostas: os cristãos canalizaram a esperança para o iminente retorno do Cristo ressurreto e os judaicos se dividiram entre a promoção de uma figura messiânica ou o próprio Deus intervindo. Assim, não teria sido temeroso para o autor alinhar-se com ideias mais inovadoras. Ao invés da apresentação de uma solução tradicional, o autor opta por uma direção inédita: Yahweh já fez a intervenção necessária na pessoa do Filho; a sua antiga glória, que os israelitas viram a partir do Egito, agora retornara no Filho.

Quando dizemos 'inédita', referimo-nos ao contexto neotestamentário, pois historicamente há uma espécie de repetição em Hebreus da postura de Israel no contexto de crise dos séculos VI-IV a.C. Aplicando a teoria de Theissen (2009, p. 70.72-79), em Hebreus estaria ocorrendo a 'dinâmica monoteísta', particularmente em dois aspectos: a superação cognitiva da dissonância e a intensificação da convicção monoteísta fundamental. A dissonância é superada com o crucificado sendo elevado à presença de Deus: a cruz não o derrotou – ele está assentado à destra do trono de Deus (1,8; 8,1; 12,2). A convicção monoteísta fundamental (um só Deus) é intensificada em Hebreus com a apresentação do Filho aperfeiçoado (5,8.9) e tornado semelhante aos irmãos (2,17), mas fundamentalmente Senhor (1,10; 2,3; 7,14; 13,20). "A elevação de Jesus ao patamar divino não é apresentada, portanto, como agressão à convicção monoteísta, mas como cumprimento da expectativa de uma fé universalmente difusa no um só e único Deus" (THEISSEN, 2009, p. 77).

Além dessa promoção da 'dinâmica monoteísta', Hebreus se contrapõe à literatura apocalíptica num aspecto: o êxtase. Schiavo (2005, p. 111) considera o êxtase como um dos elementos caracterizadores da literatura apocalíptica e do movimento de Jesus, no sentido de ser "a máxima expressão do contato com a divindade e os espíritos". Hebreus, ao invés do êxtase, propõe um encontro com a divindade no local sagrado, através do sangue de Jesus, chamado de "novo e vivo caminho"

[*hodòn prósphaton kai zòsan*] (10,20). A ação de relação com o Jesus exaltado em Hebreus não é em ou por meio de êxtase, mas através da observação atenta (3,1) e racional (12,3). Haubeck e Siebenthal (2009, p. 1203 e 1241) sugerem em 3,1 e em 12,3, respectivamente, os sentidos de “dar-se conta” e “ponderar”, o que exclui o sentido de êxtase.

Tratando da questão apocalíptica sob a temática do conflito de identidade, a Epístola aos Hebreus se contrapõe às conceituações apocalípticas sobre a esperança e o agir de Deus na história. Horsley e Silberman (2000, p. 222-223) exemplificam com os evangelhos canônicos a antítese frente ao movimento rabínico e apocalíptico pós-70 d.C.:

Sem um Templo, sem liderança nacional viável [...], de repente as comunidades rurais sobreviventes da terra de Israel e as comunidades de judeus em toda a Diáspora ficaram sozinhas. A humilhação da aristocracia sacerdotal de Jerusalém poderia ter sido vista com justa satisfação pelos que havia muito condenavam sua cobiça e ambições temporais, mas a interrupção dos rituais seculares do culto no Templo, da celebração das festas e das cerimônias de purificação criaram uma situação em que novos métodos de culto e santificação tinham de ser planejados (HORSLEY; SILBERMANN, 2000, p. 221).

Aceitando-se a participação do autor e de seus destinatários nesse contexto de indefinição, argumentamos sobre o dilema dos receptores da epístola entre a aceitação da proposta apocalíptica pós-70 d.C., que propunha a intervenção tradicional de Yahweh, e a aceitação da proposta de se assumir uma vitória já conquistada em Jesus Cristo. Destacamos dois apocalipses judaicos ilustrativos para esse tópico: O Quarto Livro de Esdras (4Esd)⁶⁴ e o Apocalipse de Baruc (2Bar), obras pós-70 d.C.⁶⁵. Não se faz necessário um paralelo amíúde, senão nos aspectos que justifica-

⁶⁴ Uma variedade de obras tendo o personagem Esdras como agente principal torna necessária a devida distinção (cf. METZGER, 1983, p. 516-517): a) ‘Esdras’ = livro canônico do AT. Na BH é classificado dentre os Escritos e na LXX aparece junto com Neemias sob o nome de ‘2 Esdras’; b) Na VUL ‘Esdras’ e ‘Neemias’ são chamados ‘1 Esdras’ e ‘2 Esdras’ respectivamente (alguns manuscritos latinos simplesmente chamam os dois livros de ‘1 Esdras’); c) Algumas versões da Bíblia preservam um documento que é uma espécie de paráfrase de 2Cr 35-36, todo o livro de Esdras, Ne 7,38-8,12 e uma história sobre o guarda-costas de Dario. Essa paráfrase é conhecida como ‘3 Esdras’, que na LXX está incluída no corpo de ‘1 Esdras’; d) O que se denomina ‘4 Esdras’ aparece na VUL entre Dn e OrMan. Trata-se de um documento composto de três seções: capítulos 1-2 (que alguns manuscritos latinos denominam ‘2 Esdras’), capítulos 3-14 (como ‘4 Esdras’) e capítulos 15-16 (como ‘5 Esdras’). Considera-se que os capítulos 1-2 e 15-16 são interpolações cristãs. Nossa atenção recai sobre os capítulos 3-14, geralmente chamados de ‘O Apocalipse de Esdras’.

⁶⁵ Toda a literatura apocalíptica judaica é passível de várias teorias de datação. Nesta pesquisa estamos assumindo a datação de O Quarto Livro de Esdras (4Esd), também conhecido como O Apocalipse de Esdras, e de O Apocalipse de Baruc (2Bar) como composições do final do séc. I d.C., de acordo com as sugestões de Overman (1997), Moraldi (1993), Dobroruka (2005), Collins (2010), Ga-

rão a posterior apresentação das bases para a concepção daquilo que nesta pesquisa se denomina ‘neomonoteísmo’.

Tendo, portanto, 4Esd e 2Bar como referenciais, quatro ênfases apocalípticas são aqui destacadas: o conceito de “esperança” [*elpís*], a concepção do “fim” [*télos / éschatos*] dos tempos, a teodiceia e a angelologia.

1. A “esperança” [*elpís*]. A apocalíptica judaica fomentou a esperança nacional de uma intervenção divina em favor de Israel. Os apocalipses destacam o nacionalismo judaico: “o povo, a terra, o Templo, o culto, são aspectos indispensáveis da salvação esperada; a ‘redenção de Israel’ passa necessariamente por eles” (GRELLOT, 1996, p. 211). No aspecto da terra, podemos incluir com naturalidade a cidade de Jerusalém. A *elpís* apocalíptica começou a anunciar uma teologia da substituição: a Jerusalém destruída seria substituída pela Jerusalém celestial. O Senhor fala a Baruc:

Pensas tu por acaso que é esta a cidade da qual eu falei: ‘Trago-te inscrita nas minhas mãos’?, não, esta vossa cidade, com suas edificações, não é a cidade futura que eu anunciei, já anteriormente preparada, desde o tempo em que decidi criar o Paraíso. Eu mostrei-a a Adão, antes da queda em pecado; ela foi-lhe tirada juntamente com o Paraíso, depois que ele se rebelou contra a proibição [...]. Sião será arrasada uma vez mais e permanecerá em destroços por um período. Depois será renovada em todo o esplendor, e, uma vez plenamente reconstruída, permanecerá para todo o sempre (2Bar 4,2.3; 32,2-4).

A *elpís* em torno de Jerusalém segue um longo processo, passando gradativamente de ‘Cidade de Davi’ para ‘Cidade de Deus’ ou ‘Cidade do grande rei’ e suas variações, chegando ao conceito de cidade santa, eterna (Sl 46,4.5; Sl 48,1.2.8; Is 33,20; Zc 8,3-5; Mt 4,5; Mt 5,35; Mt 27,53). O Apocalipse de João preserva essa tradição (Ap 11,2), com pelo menos uma novidade: a Jerusalém celestial desce do céu (Ap 3,12; 21,2.10s). Para esse quadro da *elpís* que se concentra na reconstrução da Jerusalém terrena ou na vinda de uma Jerusalém “da parte de Deus” [*apò tou theou*], a proposta de Hebreus é distinta: a *elpís* não se encontra na reconstrução da Jerusalém terrena; tampouco descerá do céu uma Jerusalém celestial. Deus mesmo construiu uma cidade celestial (11,10.16; 12,22), destino dos peregrinos (13,14). A tradução de “a que há de vir” [*tèn méllousan*] em 13,14 (ARA, BJ; “está para vir” - BCNBB) não reflete adequadamente o pensamento do autor, pois induz a uma ideia bel e Wheeler (1993), Gradl e Stendebach (2001), Grelot (1996), Metzger (1983).

alinhada com 2Bar sobre uma cidade que será renovada e reconstruída; melhor tradução é “a futura” (ARC, TEB, BP; cf. também “mundo futuro” em 2,5; 6,5; “bens futuros” em 10,1; “futuro” ou “coisas futuras” em 11,20 – TEB, BP e BJ). Portanto, em Hebreus a *elpís* na cidade celestial é posta dentro da caminhada do povo em direção à cidade. Não há *elpís* na vinda da cidade. A ênfase está na ida do povo para a cidade. O Deus “arquiteto e edificador” [*technítēs kai dēmiourgòs*] (11,10) da cidade é o “Pai espiritual” [*patèr tòn pneumátōn*] (12,9), e as alusões a uma possível restauração da glória de Jerusalém na Judeia não estão presentes na argumentação do autor. O *patèr tòn pneumátōn* está em seu “descanso” [*katápausis*] esperando pelos seus (3,11.18; 4,1.3.5.8.10.11), de modo que a *elpís* proposta em Hebreus é, fundamentalmente, uma chegada à presença de Deus (7,19).

Aspecto central da *elpís* apocalíptica é a presença do Messias. A análise das profusas proposições e expectativas messiânicas vigentes nos diferentes períodos de Israel fogem aos nossos presentes limites. Contudo, deve-se destacar que os textos apocalípticos neotestamentários preservam toda a simbologia da literatura apocalíptica judaica, “mas o conteúdo central de sua esperança é a volta de Jesus como o Filho do homem celestial e Juiz do julgamento final. Ele é o Exaltado, devendo voltar na sua Epifania” (WOSCHITZ, 2000, p. 19). A presença do Messias ainda se constituía como argumento de persuasão para as comunidades judaicas aflitas no final do primeiro século d.C.:

[...] é o Messias que o Altíssimo reservou para o final dos tempos: ele surgirá da estirpe de Davi, virá e falar-lhes-á; denunciá-las suas impiedades e os castigará por suas injustiças; porá diante deles as suas iniquidades. Primeiro os fará comparecer vivos ao juízo diante dele e, depois de os censurar, aniquilá-las. Mas ao restante de meu povo, aos que tenham subsistido, tratá-las com misericórdia e torná-las alegres até que chegue o fim do qual eu tenho falado (4Esdr 12,31-34).⁶⁶

O que vai acontecer atingirá toda a terra; dessa forma, experimentá-lo-ão todos os que estiverem em vida. Mas naquele tempo eu protegerei apenas aqueles que nesses dias se encontrarem neste país. Uma vez cumprido aquilo que deve acontecer nos períodos do tempo, o Messias começará a sua revelação [...]. Depois dos sinais prodigiosos [...] e chegar o tempo do meu Ungido, este convocará todas as gentes. A umas conservará em vida, a outras eliminará. Aos povos por Ele poupados acontecerá o seguinte: todos aqueles que não chegaram a conhecer Israel, e que nunca oprimiram a raça de Jacó, serão conservados em vida e separados dentre todos os povos, submeter-se-ão ao teu povo. Mas todos aqueles que outrora vos domi-

⁶⁶ Tradução de Pérez, Martínez e Fernández (2000, p. 296).

naram, ou que inutilmente vos conheceram, cairão em conjunto sob a espada (2Bar 29,1-3; 72,2-6).

Não obstante a não utilização dos termos clássicos “Messias” [*Messías*] ou “Ungido” [*Christós*]⁶⁷ em Hebreus, as características do Filho assumem a expectativa do Messias, pois o Filho é quem surge como o agente principal dos eventos messiânicos. Ao invés de *Messías*, Jesus é chamado de “Mediador” [*mesítēs*] (8,6; 9,15; 12,24), termo utilizado pelo autor para mostrar a prevalência de Jesus sobre Moisés. O Antigo Testamento dedica a Moisés a importante e insuperável posição medianeira entre Yahweh e o povo: intermediou a renovação da Aliança abraâmica (Ex 6,4-8); intermediou a dádiva do decálogo (Dt 5,6-21); intercedeu continuamente pelo povo (Ex 15,22-25; 17,1-7; 32,30-33). A sua não entrada na boa terra além do Jordão (Dt 3,23-29) é vista como figura do servo sofredor de Is 52-53 (BRAMBILLA, 2006, p. 125). Moisés é o pastor de Israel (Is 63,11). Os autores neotestamentários também preservaram a importância de Moisés (p. ex.: Mc 1,44; 7,9-13; 9,2-8; Rm 10,5-9) e, na história interpretativa de Mateus, tem-se atribuído a Jesus a qualificação de ‘novo Moisés’ (CHARPENTIER, 1992; SKA, 2003; KONINGS, 2005). Desde o séc. II a.C. se pode observar na literatura judaica a preocupação com a exaltação de Moisés (Sr 45,1-5), motivando vários *midrashim*, que se estenderão até o séc. II d.C., com a posição rabínica de que Moisés era superior aos patriarcas e aos anjos ministradores. Fílon afirma que os leitores da Septuaginta consideravam os tradutores (da LXX) como profetas e sacerdotes, andando de mãos dadas com “o puro espírito de Moisés” [*tôi Mōyséōs katharōtátōi pneúmatī*] (*Vita Mosis* 2,40 – cf. COHN, 1902/1962). Em diferentes ocasiões essa superioridade aproxima Moisés de uma posição/condição divina. No texto grego ‘Ezequiel de Tragédias’, refletindo provavelmente um contexto do séc. II a.C., Moisés é entronizado e qualificado com vários atributos divinos, dentre os quais o seu domínio cósmico (MACHADO, 2005, p. 29). Na esfera de Qumran, o mutilado 4Q374 Frag. 2 Col II, linha 6 afirma uma ação de Deus sobre Moisés: “E o fez como Deus para os poderosos, e susto para o Faraó”⁶⁸. De forma semelhante, afirma o 4Q377 Frag. I recto col II, linha 10, que Moisés era

⁶⁷ Os doze usos de *Christós* em Hebreus já estão incorporados ao nome de Jesus, distintos da qualificação messiânica estrita, como em 2Bar 29,3; 40,1; 70,2. Mesmo quando *Christós*, em Hebreus, alude ao Jesus histórico (5,5; 9,11.14.28; 10,10), a ênfase não está na função mediadora ou messiânica.

⁶⁸ Tradução de Martínez (1994, p. 322).

“homem de Deus com Deus na nuvem” (MARTÍNEZ; TIGCHELAAR, 1997, p. 745). Na esfera rabínica, Moisés, o profeta, é o sujeito do SI 68,19 (STRACK; BILLERBECK, 1994, p. 596). Vasconcellos (2008, p. 12) entende que Hebreus “não é um tratado doutrinário, nem um escrito que quer entrar em polêmica com outras religiões, mesmo o judaísmo”. Entretanto, não seria desprovido de propósito e polêmica o autor de Hebreus argumentar sobre a superioridade do Filho sobre Moisés e, conseqüentemente, sobre todo sistema de crenças judaicas então vigente. Valemo-nos das conclusões de Flusser (2001, p. 29) para a essa temática, que exemplifica o ambiente de controvérsia em que Hebreus estava inserida:

Na primeira metade do século II a.C., Núm 12:3 e 7 serviam como ponto de partida para o conceito de que “por sua fidelidade e mansidão Ele escolheu-o (a Moisés) entre toda a carne” (Sir 45,4). Mais tarde, com base nos mesmos dois versículos bíblicos, a superioridade de Moisés foi definida de maneira mais precisa: ele era maior do que os patriarcas e do que os anjos ministradores. Essa ideia é atestada no século II d.C. pelo rabi Jossi ben Halfta, o qual pode servir-nos como um *terminus ad quem*. Outro passo foi aplicar esse ponto de vista às especulações sobre a pessoa do Messias. Se Moisés supera os patriarcas e os anjos ministradores, então o Messias era mais elevado do que Moisés, os patriarcas e os anjos ministradores. Ou, segundo Is 52,13, o Messias “será exaltado acima de Abraão, e elevado acima de Moisés, e estará muito alto acima dos anjos ministradores”.

2. Diretamente relacionada com a *elpís* está a concepção sobre o “fim” dos tempos [télós]⁶⁹ ou *éschatos*. A escatologia nos apocalipses é homogênea: calamidades, eventos cósmicos, a presença do Messias, a restauração de Jerusalém e Israel, a ressurreição dos mortos, a punição dos malfeitores (o diabo, seus anjos, os apóstatas, os inimigos de Israel) e a paz eterna são elementos comumente presentes nos enredos:

O último rei permanecerá com vida, mesmo tendo perecido a multidão dos seus súditos. Então ele será acorrentado e conduzido ao monte Sião, e ali o meu Ungido lhe pedirá contas de todos os seus atos de prepotência, e, juntamente com as obras de toda a sua multidão, o aniquilará na sua presença. Depois disso, Ele o dará à morte, e assim protegerá o restante do meu povo, que se encontra na terra por mim escolhida. E o seu reino durará para sempre, até o final do mundo perecível, quando então completar-se-ão os tempos predeterminados (2Bar 40,1-3).

O Altíssimo sustará o curso do rio para que o possam atravessar: eis por que viste a multidão reunida em paz. Quanto àqueles do teu povo que subsistirem, viverão, eles que serão encontrados nas minhas santas fronteiras. E sucederá quando ele tiver destruído a multidão das nações reunidas; ele

⁶⁹ *Télós* é usado como sinônimo de *éschatos* em 3,14 e 6,11.

protegerá o povo que tiver sobrado, e então lhes mostrará sinais em grande número (4Esd 13,47-50)⁷⁰.

Por outro lado, a escatologia de Hebreus é composta de novos elementos que a tornam fundamentalmente distinta das demais ênfases escatológicas da apocalíptica judaica. Essas distinções podem ser identificadas nos seguintes aspectos: a cronologia do “fim” [éschatos], a identidade do “mediador” [mesítēs], o “dia” [hēméra] e o agente do “fim” [télos].

a) A cronologia do “fim” [éschatos]. O que Hebreus chama de “fim” [éschatos] começou, cronologicamente, no advento do Filho: “nestes últimos dias, nos falou pelo Filho” [ep’ eschátou tōn hēmerōn toutōn elálēsen hēmīn en huiōi] (1,2). Contrariamente à literatura apocalíptica judaica, o *éschatos* em Hebreus é um começo. A ligação de um *éschatos* com um fim/término não ocorre sob o ponto de vista cronológico, mas sim teológico: o “desaparecimento” [aphanismós] da antiga Aliança é iminente (8,13).

b) A identidade do “mediador” [mesítēs]. Esse começo escatológico alude ao Jesus histórico (o Filho), chamado de “mediador” [mesítēs] (8,6; 9,15; 12,24). O autor já falara de uma ação de Deus com a mesma qualificação ao declarar que “Deus [...] se interpôs com juramento” [ho theòs [...] emesíteusen hórkhōi] (6,17). Ou seja, mesmo aludindo ao Jesus histórico, Hebreus o qualifica com um atributo divino. O desenrolar de todo acontecimento escatológico só pode ser compreendido, segundo o autor, na intermediação do Filho.

c) O “dia”⁷¹ [hēméra]. Hebreus preserva a expectativa escatológica do “dia” [hēméra] (10,25), com a iminente presença/retorno do Messias: “porque, ainda dentro de pouco tempo, aquele que vem virá e não tardará” [éti gār mikrōn hóson, ho erchómenos hēxei kai ou chronísei] (10,37). Tradicionalmente se tem interpretado essas declarações na mesma perspectiva de Mt 24,42; Rm 13,12; 1Cor 1,8; 1Cor 5,5; 2Cor 1,14; 1Ts 5,2; 2Ts 2,2; 2Pd 3,10. Levando-se em consideração a LXX, o vínculo seria, entre vários textos, com Is 13,6; Ez 7,7; 12,23; 22,4; Jl 1,15; 4,14 (LXX). Hughes (1977,

⁷⁰ Tradução de Grelot (1996).

⁷¹ Não ocorre em Hebreus a expressão clássica “o dia do Senhor” [hē hēméra tou kyriou] (p. ex., 1Cor 1,8; 5,5; 2Cor 1,14; 1Ts 5,2; 2Ts 2,2; 2Pd 3,10).

p. 416) declara que “o Dia não pode significar senão o último dia, o dia escatológico, o dia de prestação de contas de juízo, conhecido como o Dia do Senhor”. Assim também defendem Guthrie (1984, p. 203), Attridge (1989, p. 291), Ellingworth (1993, p. 529-530).

Porém, deve-se notar que, em Hebreus, a expectativa escatológica acerca do ‘Dia’ difere dos apocalipses em pontos fundamentais, como: a) O “juízo” [*krísis*] (9,27) não está numa dimensão da escatologia clássica, mas sim numa perspectiva soteriológica com o aparecimento de Cristo, uma segunda vez, para os salvos. Nesse sentido, o uso de *ophthésetai* (lit. “ele será visto” – 9,28) difere da dimensão de uma “epifania” [*epipháneia*] (cf. 2Ts 2,8; 1Tm 6,14; 2Tm 4,1.8; Tt 2,13); b) Enfatiza-se bastante o fato de Hebreus falar sobre “o dia” [*tèn hēméran*] de forma absoluta em 10,25, isto é, que o uso do artigo aponta para a sua singularidade (HAGNER, 1997, p. 193-194; ELLINGWORTH, 1993, p. 530), razão pela qual muitas traduções grafam com maiúscula (ARA, ARC, BJ, TEB, NVI, BEP, essa com a especificação “do Senhor”). Bruce (1964/1990, p. 259) especula que *tèn hēméran* pode apontar para a tensa situação da Judeia e Jerusalém pré-70 d.C. sem maiores respaldos textuais. Todavia, *tèn hēméran* pode ser analisado a partir do uso de “aproximar-se” [*engízō*]. Além de 10,25, o verbo ocorre somente em 7,19, numa declaração ilustrativa para o argumento escatológico aqui ratificado: “por outro lado, se introduz esperança superior, pela qual nos chegamos a Deus” [*epeisagōgè de krittōnos elpidos di hēs engízomen tōi theōi*]. A esperança apocalíptica comumente fomentada nos apocalipses judaicos fala da proximidade ou da chegada dos eventos finais. O Novo Testamento preserva algumas expressões escatológicas nesse sentido, especialmente nos sinóticos: “o reino dos céus” [*hē basileía tōn ouranōn*] (Mt 3,2; 4,17; 10,7), “o reino de Deus” [*hē basileía tou theou*] (Mc 1,15; Lc 10,9.11). Em Hebreus, o que está se aproximando não é o Dia do Senhor, mas sim a chegada (na forma verbal de *prosérchomai*) à presença de Deus (12,18-24; cf. Tg 4,8; Zc 1,3; Ml 3,7). A grande expectativa é a entrada (também na forma verbal de *eisérchomai*) no descanso de Deus (4,3). Especificamente sobre essa entrada no descanso divino, as traduções em português, à semelhança do que ocorre com o particípio *paralambánontes* em 12,28, ignoram a força linear do indicativo presente *eisérchometha*, uma entrada em processo. A ARA, BP, TEB e NVI mantêm uma espécie de ambiguidade com o pre-

sente histórico “entramos” na tradução. Outras optam pelo presente futurístico (“entraremos” – BJ; “podemos entrar” – BCNBB). O que se deve frisar é que a expectativa escatológica em Hebreus descortina o *éschatos* com a entrada de Cristo na presença de Deus (4,10; 6,20; 9,12.24) – razão para o autor denominar Cristo como “novo e vivo caminho” [*hodòn prósphaton hai zōsan*] (10,20), permitindo o processo da entrada dos que creem [*hoi pisteúsantes*] (4,3).

Sobre essa entrada dos fiéis, observa-se ainda que: a) Há uma interligação de “entramos” [*eiserchómetha*] (4,3) com o subjuntivo “aproximemo-nos” [*proserchómetha*] em 4,16 e 10,22, bem como com os participios lineares “os que se chegam” [*toùs proserchoménois*] (7,25) e “aquele que se aproxima” [*tòn proserchómenon*] (11,6). O alvo dessa entrada, chegada e aproximação é o “Santo dos santos” [*tòn hagíōn*] (10,19); b) Já que o sacrifício de Cristo foi realizado para sempre, e agora ele se encontra à direita do Pai (10,12), o autor se permite transformar essa expectativa de entrada ou aproximação numa efetiva chegada (“tendes chegado” [*proselélythate*]) à presença de Deus (10,22-24). A chegada ocorre em virtude do aperfeiçoamento do Filho (5,9) e sua atual posição de consumidor (12,2), razões usadas por Klappert (*apud* FELD, 1987, p. 3581) para sugerir uma escatologia baseada no “já e agora” em Hebreus; c) Weiss (1991, p. 110-111) aponta a distinção da perspectiva apocalíptica de Hebreus, mas simplesmente a coloca como sendo cristocêntrica, diferente dos apocalipses judaicos. A distinção é, porém, mais acentuada. Em Hebreus não existe a expressão “o dia do Senhor” [*hē hēméra tou kyriou*] literalmente. No entanto, o autor vincula diretamente o vocábulo “dia” [*hēméra*] ao verdadeiro “descanso” [*katápausis*] (4,8), o que nos permite colocar Hebreus em antítese aos apocalipses judaicos também na expectativa do fim. Para 4Esd e 2Bar o fim continuará sendo catastrófico: “Eis que é chegado o momento da tribulação [...]. O Julgador virá, e Ele não hesitará [...]. Em verdade, muitos chorarão bem mais pelos vivos do que pelos mortos” (2Bar 48,31.39.41). “O Altíssimo se revelará sobre o trono do Juízo: as misericórdias terão fim, e a clemência cessará, só o Juízo permanecerá” (4Esd 7,33.34)⁷². Portanto, se para os apocalipses judaicos o fim é composto por um quadro de tribulações, para Hebreus o fim aponta para e incentiva a entrada no descanso de Deus. “O ‘lá em cima’ celestial é idêntico ao futuro escatológico de Deus”

⁷² Tradução de Grelot (1996).

(ROLOFF, 2005, p. 312), que começou na autorrevelação divina através do Filho “nestes últimos dias” [*ep’ eschátou tôn hēmerôn toutōn*] (1,2).

d) O agente do “fim” [*télos*]. Outro aspecto distinto em Hebreus a respeito do “fim” [*télos*] (3,14; 6,11), quando comparado aos apocalipses judaicos, refere-se ao agente dos eventos finais:

Este é o Messias que o Altíssimo tem reservado para o fim dos dias. Ele se levantará da posteridade de Davi [...]. O remanescente do meu povo, ele o libertará com misericórdia [...] e os alegrará até que venha o fim (4Esd 12,32.34)⁷³.

O Altíssimo apressará os seus tempos; os seus tempos estão próximos [...] O que agora é posse e riqueza será tragado pelo mundo inferior. O que agora é gozo da concupiscência converter-se-á em morte inevitável [...]. O Fim tornará tudo isso uma realidade (2Bar 83,1.17.18.23)

O agente da consumação dos eventos escatológicos é o Altíssimo (ou o seu Messias). A perspectiva é de cima para baixo, não no sentido espacial, mas no sentido de primazia. Essa é a certeza dos apocalipses: o Senhor tem o controle sobre a história, sobre o tempo, e o fim dos dias ou dos tempos é/será o momento da ratificação desse controle. Duas declarações de Hebreus põem a perspectiva em ordem inversa, isto é, de baixo para cima: “Porque nos temos tornado participantes de Cristo, se, de fato, guardarmos firme, até ao fim, a confiança que, desde o princípio, tivemos” [*métochoi gâr toû Christou gegónamen, eánper tèn archèn tēs hypostáseōs méchri télous bebaían katáschōmen*] (3,14); “Desejamos, porém, continue cada um de vós mostrando, até ao fim, a mesma diligência para a plena certeza da esperança” [*epithymoûmen de hékaston hymôn tèn autèn endeíknysthai spoudèn pròs tèn plērophorían tēs elpidos áchri télous*] (6,11). A primazia está centrada nos “participantes” [*métochoi*] de Cristo. Sobre o indivíduo crente/companheiro(a) no/do Cristo recai a responsabilidade. O fim, ainda que naturalmente esteja sob o controle de Deus, já foi desvendado e assim se encontra para os/as que se mantêm fiéis a Cristo. Por isso a tradução de Schökel (2002) para 3,14 é explicitamente teológica: “Porque, se mantemos firme até o fim nossa posição inicial, somos companheiros do Messias”. Nesse sentido é que o endurecimento do coração se torna o maior entrave, motivo de preocupação e repetição do autor em suas exortações (3,8.15; 4,7).

⁷³ Minha tradução, a partir de The Ezra Apokalypse (2010).

Podemos argumentar que há em Hebreus uma teologia do coração (3,8.10.12.15; 4,7.12; 8,10; 10,16.22; 13,9). Para o autor, “porquanto o que vale é estar o coração confirmado com graça” [*kalòn gàr cháríti bebaioûsthai tèn kardían*] (13,9).

3. A teodiceia. Um dos temas mais fortes nos apocalipses é a teodiceia (o problema do mal: sua origem e solução). A inquirição clássica se resume a: Por que o justo sofre? A incompreensão é assim exposta pelo autor apocalíptico:

Mas agora é incomensurável a nossa aflição, uma calamidade sem fim, por vermos que tu estás na glória e Sião jaz desolada. Quem fará justiça sobre tudo isso? A quem deveremos queixar-nos da nossa desgraça? Senhor! Por que permitiste isso tudo? (2Bar 11,2.3).

Os apocalipses não inovam: a teodiceia é punitiva. O sofrimento é decorrente do pecado cometido pelo povo: “Tu presenciaste tudo o que esse povo cometeu contra mim” (2Bar 1,2), e o próprio Deus é o agente de destruição: “Deves ver com os teus olhos que não são exatamente os inimigos que destroem Sião e que incendiam Jerusalém; eles são apenas o instrumento temporário do Juiz” (2Bar 5,3). Hebreus se contrapõe à teodiceia punitiva. Os sofrimentos experimentados pelos seus destinatários não são punitivos – são decorrentes da identidade deles com Cristo (10,32). Para o autor há apenas um “sofrimento” [*páthēma*] – é o do Filho Jesus, que o leva à morte “por todos” [*hypèr pantòs*] (2,9.10.18; 5,8; 13,12).

Hebreus não minimiza o poder do “pecado” [*hamartía*]. Na epístola está o maior desenvolvimento da hamartologia no Novo Testamento, somente comparado à exposição vista na Epístola aos Romanos. O pecado exige atenção da comunidade (3,13), e a sua prática é cabalmente censurada (10,26; 12,1). Porém, no que diz respeito à força do pecado em termos teodicais, duas declarações do autor o posicionam em antítese à teodiceia punitiva apocalíptica: a) O Filho foi feito sumo sacerdote “para apagar os pecados do povo” [*eis tò hiláskesthai tàs hamartías tou laoû*] (2,17 – TEB) e, dessa forma, “aniquilar o pecado” [*eis athétēsin [tēs] hamartías*] (9,26), algo que o sistema de sacrifícios no templo não proporcionara (10,4.11). Ou seja, Hebreus promove a solução para o problema do pecado resgatando a tradição profética da misericórdia de Deus e, com isso, o pecado perde a sua prevalência na argumentação da teodiceia punitiva; b) Reproduzindo as antigas declarações proféticas, o autor registra: “Pois, para com as suas iniquidades, usarei de misericórdia e

dos seus pecados jamais me lembrarei” [*hóti hileōs ésomai tais adikíais autôn ou mè mnēsthō éti*] (8,12; cf. Jr 31,34), ratificando em seguida “Também de nenhum modo me lembrarei dos seus pecados e das suas iniquidades, para sempre” [*kai tōn hamartiōn autôn kai tōn anomión autôn ou mè mnēsthésomai éti*] (10,17). Em 4Esd e 2Bar (e, comumente, nos demais apocalipses judaicos) os pecados do povo são elementos contínuos e constitutivos da memória de Deus: “O Messias [...] os repreenderá pela sua impiedade, os censurará pelas suas injustiças, exporá diante deles a sua iniquidade” (4Esd 12,32)⁷⁴. Em Hebreus Deus promete enfaticamente [*ou mè*] (8,12) esquecê-los .

A “punição” [*timōría*] em Hebreus sai da esfera coletiva (pecado do povo) e se restringe ao indivíduo (pecado pessoal). Não se trata mais do pecado nacional contra a Lei, mas do pecado individual que se resume na ação de rejeitar a proposta da nova Aliança: “De quanto mais severo castigo [*cheíronos timōrias*] 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). Trata-se, porém, de uma *timōría* potencializada. Se por um lado 4Esd e 2Bar lamentam o pecado do povo e a punição recebida, por outro o autor de Hebreus coloca o castigo de Deus em termos argumentativos, exortativos, pois a sua intenção não é a de lamento nem ameaça, mas a de ânimo: “Nós, porém, não somos dos que retrocedem para a perdição; somos, entretanto, da fé, para a conservação da alma” [*hēmeís de ouk esmèn hypostolēs eis apóleian allà písteōs eis peripoíēsin psychēs*] (10,39). Essa mesma perspectiva de uma punição que sai da esfera comunitária e passa para a esfera pessoal pode ser vista em 6,4-6.

A palavra de ânimo ou exortação empregada pelo autor repetidas vezes (p. ex., 2,1; 3,1.12; 4,1.11.14.16; 6,1.11.12) pressupõe um ambiente de sofrimento ou hostil vivenciado pelos leitores. Alguns atos do imperador Domiciano referentes à religião atingiram os judeus e, por conseguinte, os cristãos também. Stegemann e Stegemann (2004, p. 369) resumem aquele momento hostil, destacando:

Um fator adicional deve ser visto na política do César Domiciano voltada contra o judaísmo, uma vez que indiretamente ela atingia os crentes em Cristo. No início dos anos 90, Domiciano tratou com mais rigor o recolhi-

⁷⁴ Tradução de Grelot (1996).

mento do *fiscus ludaicus* instituído por seu pai. Esse imposto havia substituído o imposto judaico do templo. Em conexão com o agravamento do *fiscus ludaicus* sob Domiciano, também os não-judeus que se norteavam pelo modo de vida judaico passaram a sofrer uma pressão perigosa. O recolhimento extremamente rigoroso do imposto por Domiciano [...] acarretou, por um lado, a anulação do limite de idade até então vigente, mas sobretudo também uma ampliação do círculo das pessoas tributadas. Tornaram-se sujeitas ao imposto também as pessoas que seguiam o modo de vida judaico, embora não se tivessem declarado oficialmente pelo judaísmo, ou que ocultavam a sua procedência judaica e, dessa forma, haviam escapado até aquele momento do tributo adicional imposto ao povo judeu. É preciso contar com a possibilidade de que os crentes em Cristo fossem enquadrados nas *duas* categorias. O problema para eles, no entanto, não era o pagamento do imposto, mas uma possível ampliação da acusação por causa do “modo de vida judaico”.

Defendemos, portanto, que além das questões de natureza teológica, é possível que os destinatários da epístola enfrentassem problemas de natureza social, com as questões do imposto e do modo de vida judaico, proporcionando um ambiente de sofrimento que levaria os membros da comunidade a questionamentos quanto à justiça de Deus. Por isso o alerta: “Ora, na vossa luta contra o pecado, ainda não tendes resistido até ao sangue” [*Oúpō méchris haímatos antikatéstē pròs tèn hamartían antagōnizómēnoī*] (12,4). A apresentação de Jesus, em Hebreus, na função sacerdotal é um tipo de solução teodical na epístola não somente para as questões morais (o pecado), mas também para as questões sociais (a opressão econômica). O Cristo sumo sacerdote apresentado por Hebreus, conforme Mack (1994, p. 212),

deveria ajudar aos cristãos a se conformarem com suas provações e a se imaginarem vivendo na ante-sala do grande santuário cósmico de Deus, com os olhos voltados para o véu por trás do qual se realizava em seu benefício o auto-sacrifício intemporal do filho de Deus.

Um breve desdobramento em Hebreus da teodiceia instrumental pode ser identificado no uso de “correção”, “disciplina” [*paideía*] e do verbo correlato “corrigir”, “disciplinar” [*paideúō*] (12,5-11). Essa seção começa com a citação de Pr 3,11.12 (LXX) e é subordinada ao tema maior da “exortação” [*paráklēsis*]. A teodiceia instrumental basicamente defende que o sofrimento é necessário para a possibilidade do crescimento do bem moral (COTTINGHAM, 2008, p. 49). Mas a seção 12,5-11 reflete mais o conceito educacional judaico patriarcal (um pai que corrige o filho) do que

a preocupação do autor em mostrar a relação ou posição de Deus em relação ao sofrimento humano.

4. A angelologia. A presença dos anjos na literatura apocalíptica é profusa, com os anjos tendo a primazia sobre os eventos, fazendo do ser humano um mero coadjuvante ou espectador/receptor do desenrolar da história:

quatro Anjos estavam sobre os quatro cantos da nossa cidade, tendo cada um uma tocha de fogo nas mãos. Do céu apareceu outro Anjo e falou a eles [...], os anjos executaram suas ordens conforme ele falou (2Bar 6,4.5; 7,1).

Eu meditava sobre isso e sobre coisas semelhantes, quando foi enviado a mim o Anjo Ramiel, orientador veraz das visões (2Bar 55,3).

Então o anjo que havia sido enviado para mim, cujo nome era Uriel, respondeu [...]. E o arcanjo Jeremiel lhes respondeu e disse (4Esd 4,1.36⁷⁵; cf. também 4Esd 5,15.20.31; 6,3; 7,1.85.95; 8,21; 10,28.29; 12,51; 16,66)

Há em Hebreus uma angelologia distinta dos apocalipses: a) O Filho é “tão superior aos anjos” [*tosóútōi kreíttōn genómenos tōn angélōn*] (1,4); os anjos não são chamados de filhos (1,5), e devem adorar o Filho: “todos os anjos de Deus o adorem” [*proskynēsátōsan autōi pántes ángeloi theou*] (1,6); b) Ainda que os anjos sejam “ministros” [*leitourgoí*] de Deus” (1,7), e tenham num determinado momento anunciado a palavra de Deus (2,2) e, ainda, sejam “espíritos ministradores” [*leitourgikà pneúmata*] que trabalham a favor dos herdeiros da salvação (1,14), Jesus Cristo é quem é o genuíno “ministro” [*leitourgós*] do santuário e do verdadeiro tabernáculo (8,2); c) Por um curto espaço de tempo, o Filho ficou numa posição inferior à dos anjos, para logo em seguida ser coroado e ter o mundo vindouro submisso a si (2,5-9); d) Os apocalipses personificaram vários anjos, com a missão de cumprir as determinações de Yahweh entre os seres humanos. Para Hebreus, o Filho é quem tem ações divinas entre os seres humanos (2,16); e) Os anjos compõem o cenário celestial (12,22). Ocasionalmente podem estar na dimensão humana, ou os próprios seres humanos terem algumas qualidades angelicais (13,2). Contudo, a posição de honra pertence ao Filho (1,13).

O interesse do autor na comparação entre o Filho e os anjos requer maiores inquirições e respostas. É possível que no contexto da epístola houvesse uma ange-

⁷⁵ Minha tradução, a partir de The Ezra Apokalypse (2010).

lologia desenvolvida, a ponto de algum tipo de veneração a anjos se manifestasse, necessitando de uma palavra normativa a respeito (cf. At 7,42; Cl 2,18; Ap 19,10; 22,9). Entretanto, essa possibilidade é minimizada com a mera admissão de que a nova fala de Deus através do Filho é superior à fala de Deus através de anjos, comum nos apocalipses. “O conhecimento da vinda do novo mundo e o plano de Deus para o mundo manifestaram-se aos apocalípticos por meio de uma revelação secreta [...], sonhos, enleavações estáticas e visões” (LOHSE, 2000, p. 59), sendo os anjos agentes prevalentes, ao passo que Hebreus promove uma revelação baseada na história de peregrinação do povo de Deus e na presença do Filho entre os seres humanos – uma revelação aberta. Não há, em Hebreus, lugar para o “mistério” [*mysterion*] reservado a alguns. O conhecimento é aberto a todos (8,11; 10,26.30). Tampouco o autor se coloca numa posição diferenciada no que se refere ao acesso ao conhecimento de temas teológicos, pois censura os seus leitores pela negligência no saber. Ao afirmar “pois, com efeito, quando devíeis ser mestres” [*kai gàr opheilontes einai didaskaloi*] (5,12), implicitamente o autor admite que o acesso ao conhecimento de temas importantes é possível a todos. Não somente a revelação é aberta, como também é completa: “depois de termos recebido o pleno conhecimento da verdade” [*metà tò labeîn tèn epígnōsin tês alētheías*] (10,26).

As muitas e várias maneiras utilizadas por Deus em seus atos comunicativos aos pais (1,1) incluíram a sua fala, mesmo no período pós-exílico de Israel, através da expressão eufêmica “Anjo do Senhor” [*malʾaḵ yhw̄h(ʾāḏōnāy)*] / *ho ángelos kyríou*] (Zc 1,11.12; 3,1.5; 12,8). Com o desenvolvimento e personalizações angelicais, “anjo do Senhor” [*ángelos kyríou*], “anjo do céu” [*ángelos ap’ ouranoû*] ou “anjo de Deus” [*ángelos toû theoû*] no Novo Testamento se tornaram expressões comuns para identificar um mensageiro de Deus (Mt 1,20.24; 2,13.19; 28,2; Lc 1,11; 2,9; 22,43; At 5,19; 8,26; 10,3; 12,7.23; 27,23), sem maiores implicações com a divindade.

Dessa forma, o respeito e a reverência diante da face de Deus ainda são mantidas nos textos neotestamentários (1Cor 14,25) e na literatura apocalíptica pós-70 d.C. (cf. ApAbr 16,3). O povo não podia fixar os olhos em Moisés por causa da glória de Deus que nele havia (Ex 34,30; 2Cor 3,7), mas essa glória podia ser vista em Cristo (Lc 9,32; Jo 1,14; 2,11; 17,24; At 7,55; 2Cor 4,6), chamado de “o Senhor

da glória” [*tòn kýrion tês dóxēs*] (1Cor 2,8), cujo ministério de justiça reflete uma “glória insuperável” [*hyperballousēs dóxēs*] (2Cor 3,10 - NVI). Não ver a face de Deus se torna punição (2Ts 1,9); contemplar a face de Deus e do Cordeiro é esperança (1Cor 13,12), promessa (Ap 22,4) e recompensa para os santos (12,14). Hebreus avança sobre a temática da visualização da imagem de Deus: o Filho é “o resplendor da glória” [*apaúgasma tês dóxēs*] do Pai” (1,3); ele está coroado “de glória e de honra” [*dóxēi kai timēi*] (2,7.9); sua glória supera a de Moisés (3,3). No entanto, a despeito de tanta glória no Filho, na peregrinação rumo à glória (2,10) deve-se ter a ousadia de se olhar firmemente (*aphorôntes*) para ele (12,2). Hebreus o coloca como o agente direto entre os descendentes de Abraão, substituindo as tradicionais funções angelicais (2,16).

Especificamente sobre esse socorro que o Filho presta à descendência de Abraão e não a anjos (2,16), há uma pluralidade de entendimentos, basicamente agrupados em dois segmentos. O primeiro segmento trata das distintas traduções para *ou [...] epilambánetai*: uma que entende o verbo no sentido de auxílio (ARA; BAM; BCNBB; TEB; BP; NVI; BEP); outra que preserva o sentido mais literal do verbo – “não tomou” (ARC; APF); uma terceira, antiga, que pensava na natureza de Cristo referente a sua encarnação, conforme expressaram os pais gregos e latinos da Igreja (WESTCOTT, 1902/2010, p. 55). A KJV (1611/1769), nessa premissa, traduziu 2,16 como “pois na verdade ele não tomou sobre si a natureza dos anjos, mas tomou sobre si a semente de Abraão”⁷⁶. A tradução da BJ é ambígua (“não [...] ocupar-se”). O segundo segmento do entendimento de 2,16 trata estritamente do tipo de ação do Filho manifestada em *epilambánetai* em relação aos “anjos” [*angélōn*] e à “descendência de Abraão” [*spérmatos Abraàm*]. Attridge (1989) refuta as traduções com o sentido de “preferência” ou “ajuda”. Para ele, “a imagem de Cristo, o *archēgós*, tomando conta destes seguidores no caminho para a glória, está em perfeita harmonia com as imagens da passagem inteira” (ATTRIDGE, 1989, p. 94), numa provável alusão a 8,9, Westcott (1902/2010, p. 55) admite que, em casos específicos, o contexto pode sugerir o sentido de socorro (Jr 31,32; Sr 4,11). Ou seja, as traduções que sugerem “socorro” não têm, literariamente, respaldo no contexto de Hebreus, senão na improvável associação sugerida por Moffatt (1924/1979, p. 37), que

⁷⁶ Na NTKJV (2007) a tradução de Hb 2,16 segue a opção pelo sentido de auxílio: “Pois, é evidente que Ele não auxilia os anjos, mas à descendência de Abraão”.

liga *epilambánetai* a “socorrer” [*boéthésai*] em 2,18. Dado o alto grau de indefinição de *epilambánetai*, é possível apresentar mais um ponto de vista, e o fazemos: há indicações literárias que apontam para o interesse do autor em evidenciar que a presença do Filho é distinta, e que a interação do Filho com os seres humanos é completa. Assim, num ambiente conflitual, para uma argumentação que se contrapõe à literatura apocalíptica judaica, na qual os anjos têm a preeminência e agem no meio dos seres humanos, o sentido de *epilambánetai* em 2,16 pode indicar que o Filho não está numa relação com os que creem (cf. Jo 8,39; Gl 3,7.9.29) ou com Israel (Is 41,8) do mesmo modo como os anjos estiveram/estavam, mas absolutamente icônico no meio deles (2,17). “Adquirir” e “obter” são alguns dos sentidos básicos de *epilambánomai* na voz média (PEREIRA, s.d., p. 214), de modo que o sentido em 2,16 pode ser o de Jesus não ter adquirido uma forma angelical em sua missão, mas tomou/adquiriu a mesma forma dos descendentes de Abraão.

3.2.2 Transformações na Lei e na Aliança

Além da frente conflituosa com a literatura apocalíptica judaica, Hebreus assume uma linguagem direta de confrontação com a tradição rabínica, que respondia por grande parte do judaísmo pós-70 d.C. A interpretação que o autor dá à Lei em vários aspectos se constitui numa defesa implícita de que a Lei e a Aliança só podem ser modificadas a partir do seu autor primário, Yahweh.

Com a ausência dos pilares Jerusalém-templo-sacerdócio, a Lei passou a ser o principal elemento de atenção dos rabinos. “Falar de Deus significa, para o judaísmo, falar de sua Lei, pela qual se pronunciam a vontade e o mandamento de Deus [...]. Como Deus proclamou sua vontade pela palavra, não existe outra fonte de revelação, senão essa palavra” (LOHSE, 2000, p. 166-167). Escrevendo na última década do séc. I d.C., Josefo (2004, p. 1542) se expressa de forma diretiva quanto à Lei:

muitos de nossa nação sofreram tantas e tão grandes perseguições, e com uma coragem invencível toda sorte de tormentos e a mesma morte, antes que proferir a mínima palavra contra nossa lei [...]. Não houve poder, por maior que fosse, nem consideração qualquer, que jamais nos pudesse afastar da observância de nossas leis. O único desejo de as conservar e não o de nos engrandecemos [sic] nos fez empreender generosamente grandes

guerras. Nós sofremos com paciência todos os outros males, mas quando quiseram tocar nessas santas leis, para defendê-las, praticamos atos de valor que parecem superiores às nossas forças, sem que o extremo a que nos vimos reduzidos tivesse podido afrouxar nosso ardor e enfraquecer nossa coragem.

O tom de Josefo sugere uma composição harmônica do judaísmo pós-70 d.C., harmonia quase que universalmente não defendida na erudição dos estudos neotestamentários. O parecer de Schmidt (1998, p. 12) referente a Josefo é preciso: “Escrita depois da destruição do Templo, essa apologia tem por fim descrever os judeus como pondo em prática sempre e em toda parte uma lei imutável prescrita ‘para sempre’ [...] a Lei de Moisés”. O antigo peso a ser assumido por quem criticasse o templo foi transferido para quem criticasse a Lei. No entanto, Hebreus assume a confrontação em relação à Lei de Moisés.

Para o autor, o novo paradigma de comunicação não é mais através da Lei ou profetas, mas por meio de uma nova revelação de Deus: através do Filho (1,1.2). Tudo o que será dito a partir dessa declaração inicial de Hebreus carrega, como fundamento, essa nova revelação de Deus acima das antigas revelações. Não se trata apenas de uma interpretação teológica. A análise literária do introito de Hebreus permite essa consideração. Nas palavras de Miles (2002, p. 309),

A visão cristã clássica, primeiramente expressa no prólogo ao *Evangelho de João* e na *Epístola aos Hebreus*, tem sido há tempo a de que, embora Deus tenha dito muitas palavras por meio dos profetas, Jesus é sua última palavra, sua Palavra em pessoa. O corolário dessa visão é que, por ser Jesus Deus encarnado, todas as palavras anteriores de Deus foram igualmente palavras de Jesus e podem – de fato, devem – ser levadas em conta como prova de sua natureza.

Num exemplo de argumentação linear, o autor introduz sua primeira declaração direta contra a Lei, numa proposição preparatória para o que viria depois. A proposição: “Pois, quando se muda o sacerdócio, necessariamente há também mudança de lei” [*metatitheménēs gār tēs hierōsýnēs ex anánkēs kai nóμου metáthesis gínetai*] (7,12). A justificativa: “pois a lei nunca aperfeiçoou coisa alguma” [*oudèn gār eteleíōsen ho nómos*] (7,19). O clímax almejado pelo autor: “a palavra de juramento” [*ho lógos tēs horkōmosías*] (7,28) é superior à Lei. Attridge (1989, p. 215) observa

que “os elementos chaves na antítese são a ‘fraqueza’ (*asthénéian*) dos sacerdotes que a Lei constituiu, contrastada com a conclusão triunfante, um ‘Filho aperfeiçoado para sempre’ (*huiòn eis tòn aiòna teteleiōménon*)”. O autor assume que o juramento de Deus na época de Davi (Sl 110,4) é cumprido plenamente no Filho, e é superior à Lei dada a Moisés. Com isso, pode-se aceitar que o autor faz distinção entre “minhas leis” [*nómous mou*] (8,10; 10,16) e a Lei de Moisés. Com essa argumentação o autor não se coloca como agente da mudança da Lei. O cultura judaica, nesse aspecto, coaduna-se com a cultura greco-romana. Chamando a atenção para o fato de que na antiguidade as leis em geral eram comumente cantadas, Fustel de Coulanges (1975, p. 153) esclarece:

esses antigos versos eram textos inalteráveis. Mudar-lhes alguma letra, deslocar-lhe qualquer palavra, alterar o ritmo, seria destruir a essência da própria lei, destruindo-lhe a forma sagrada, sob a qual se havia revelado aos homens. A lei, como a oração, só agradava à divindade enquanto era recitada com exatidão, e tornava-se ímpia quando se lhe mudasse uma simples palavra. No direito primitivo, o exterior, a letra, é tudo. Não é necessário interpretar o sentido ou o espírito da lei. A lei não vale pelo princípio moral que contém, mas pelas palavras incluídas em sua fórmula. Sua força está nas palavras sagradas de que se compõe.

No contexto judaico, “em Israel, somente YHWH poderia mudar a lei, que emanara dele e fora transmitida por Moisés. Só se aceitará mudança na lei quando promulgada por YHWH, por meio de Moisés e coerente com a revelação do Sinai” (SKA, 2003, p. 67). No primeiro século d.C., a imutabilidade da Lei era um conceito reificado nas comunidades judaicas.

Além dessas palavras indicativas de transformação na Lei, inquire-se a respeito da relação entre a Lei e a Aliança em Israel (GUNNEWEG, 2003, p. 88-127; FORTE, 2002, p. 100), sendo concebidas como distintas, mas entrelaçadas. “A aliança é puro presente. A Torá foi dada para que o povo pudesse permanecer na aliança – não para criá-la pelo cumprimento dos mandamentos” (THEISSEN, 2004, p. 148-149). Crüsemann (2008, p. 160), tendo como base Ex 20,22–23,33, entende que

a história do surgimento do Código da Aliança é simultaneamente a gênese daquilo que constitui a essência e a particularidade do direito veterotestamentário e daquilo que, a partir do Deuteronômio, passa a levar o nome de

Torá. No Código da Aliança, se define toda a compreensão do surgimento e da essência da base sustentadora da Torá.

Num tom igualmente incisivo como o usado contra a Lei, Hebreus se posiciona em relação à “Aliança” [*diathékē*], sendo entre os autores neotestamentários o que mais se detém no tema. Ele se aproxima das declarações eucarísticas de Jesus (Mc 14,24; 1Cor 11,25) e das reivindicações paulinas (2Cor 3,6.14). A particularidade é que Hebreus fala de uma “Aliança” [*diathékē*] que não apenas é “nova” [*kainé*] e “eterna” [*aiónios*] (8,8; 9,15; 12,24; 13,20), mas também é “superior” [*kreíttōn*] (7,22; 8,6; 12,24). Essa superioridade da Aliança é o fundamento para o autor conceber a superioridade de outros elementos constitutivos da fé e práxis religiosa cristã: “esperança” [*elpís*] (7,19), “promessa” [*epangelía*] (8,6), “sacrifício” [*thysía*] (9,23), “patrimônio” [*hýparxis*] (10,34), “pátria” [*patrís*] (11,14.16), “ressurreição” [*anástasis*] (11,35), “sangue da aspersão que fala melhor” [*haíma rhantismoû kreíttōn laloúnti*] (12,24), ou simplesmente “alguma coisa” [*tí*] (11,40 – ARC).

Não havendo mais toda a vigilância sobre a Lei segundo a ótica farisaica, como nos dias de Jesus, as polêmicas de Hebreus refletem um quadro de controvérsias sobre a Lei, sendo contra os rabinos a perspectiva plausível defendida neste trabalho. Destacamos duas dessas polêmicas:

A primeira controvérsia se refere às responsabilidades dos levitas. A Lei autoriza os filhos de Levi a receberem o dízimo do povo (7,5; Nm 18,21-30). Visto que Levi é filho de Abraão e Abraão entregou o dízimo a Melquisedeque e foi por ele abençoado, então Melquisedeque é maior do que Abraão e maior do que Levi e seus filhos. Além dessa constatação, o autor inclui outra inter-relacionada: os filhos de Levi são homens mortais, mas Melquisedeque é “aquele de quem se testifica que vive” [*martyroúmenos hóti zêi*] (7,8). Esse é o introito para a apresentação do sacerdócio eterno de Cristo, segundo a ordem de Melquisedeque. As declarações que servirão de base para posterior argumentação nesta pesquisa são: “Pois, quando se muda o sacerdócio, necessariamente também há mudança de lei” [*metatitheménēs gár tês hierōsýnēs ex anánkēs kai nóμου metáthesis gínetai*] (7,12). Frisa-se: a) A construção absoluta dessa declaração exige um sujeito para a voz passiva, e esse sujeito não é o autor da epístola. A opção mais plausível é que se trata do passivo

divino; b) As traduções temporais do particípio *metatitheménēs* não apontam para a força linear no tempo presente. A mudança a que o autor se refere já está em curso; c) A classificação do particípio no modo condicional (WALLACE, 2009, p. 633) exigiria uma tradução potencial (“se o sacerdócio for mudado...”), o que destoa da realidade defendida pelo autor. Tampouco faz sentido a transformação do particípio *metatitheménēs* numa sentença substantiva (“uma mudança...” – TEB; BP) para harmonizar com o substantivo “mudança” [*metáthesis*]; d) “sacerdócio” [*hierōsýnē*] e “lei” [*nómos*] estão sob a mesma consideração do autor. “Para o autor era axiomático que se uma nova ordem sacerdotal tivesse sido estabelecida, isso envolveria também uma mudança da antiga superestrutura legal” (LIGHTFOOT, 1981, p. 169).

A segunda controvérsia diz respeito às proposições em Hebreus sobre a Lei. Essas proposições são distintas das que são atribuídas a Jesus na fórmula “ouvistes o que foi dito” [*Hkoúsate hótí erréthē*] e expressões semelhantes (Mt 5,21.27.31.33.38.43). Mt 17,10; 19,8 e Mc 9,12 têm fórmulas diferentes: “os escribas dizem” [*hoi grammateís légousin*], “Moisés [...] permitiu” [*Mōysēs [...] epétrepsen*] e “está escrito” [*gégraptai*]. As fórmulas são variadas mas o sentido é o mesmo, referindo-se à Lei de Moisés, seguida de “eu, porém, vos digo” [*egō dē légō hymîn*] e variantes (Mt 5,22.28.32.34.39.44; 17,12; 19,9; Mc 9,13).

Uma opinião do círculo judaico assim se expressa concernente à atitude de Jesus em se colocar como anunciador da Lei:

É correto e apropriado, portanto, que esse sábio tanto receba quanto transmita a mensagem, que ele assuma a herança do Sinai e a passe adiante para a próxima geração com algo que ele próprio acrescentou [...]. Especificamente, em sua demonstração de como não revogar a *Torá* e os profetas, mas dar-lhes pleno cumprimento, Jesus estabelece um conjunto de ensinamentos que apontam para uma exigência mais profunda, da parte da *Torá*, do que se imaginava (NEUSNER, 1994, p. 22-23).

De modo que essa segunda controvérsia aqui destacada reside no fato de Hebreus utilizar uma série de expressões que vão além da proposta de Jesus conforme registros em Mateus e Marcos. A questão literária apresenta uma confrontação não somente com um subjacente ensino rabínico referente à Lei, mas também uma dinâmica distinta em relação aos ditos de Jesus conforme Mateus. Disse Jesus:

“não penseis que eu vim revogar [*katalýsai*] a Lei e os Profetas; não vim revogar [*ouk êlthon katalýsai*], vim para cumprir [*plērôσαι*]” (Mt 5,17); Hebreus, porém, afirma: “Portanto, por um lado, se revoga a anterior ordenança, por causa de sua fraqueza e inutilidade (pois a lei nunca aperfeiçoou coisa alguma), e, por outro lado, se introduz esperança superior, pela qual nos chegamos a Deus” [*athétēsis mèn gàr gínetai pro-agoúsēs entolēs dià tò autēs asthenès kai anōphelēs – oudèn gàr eteleíōsen ho nó-mos – epeisagōgè de kreíttonos elpídos di’ hēs engízomen tōi theōi*] (7,18.19).

Concluindo as observações sobre essa segunda controvérsia, comparamos as declarações de Hebreus com os registros de Mateus. Charpentier (1992, p. 69) assim traduziu Mt 5,17: “Não penseis que eu vim revogar a Lei ou os Profetas. Não vim revogar, mas levá-los à perfeição”.

Com base nessa tradução, destacamos:

1. Há relações entre Mt 5,17s e Hb 7,18.19 que nos dão base para posterior argumentação sobre o neomonoteísmo em Hebreus. Destacamos, primeiramente, que a proposta de revogação do mandamento em Hebreus é distinta dos ditos de Jesus, não em relação aos vocábulos usados (Mateus usa *nómos* e *prophētēs* e Hebreus usa *entolé*, que são expressões, nesse caso, sinônimas, pois todas se referem à primeira Aliança), mas sim em relação à dinâmica da Lei. No pensamento rabínico, a Lei é imutável, não passível de aperfeiçoamento. Ainda que o mestre tenha a responsabilidade de esclarecer e aplicar a Lei, ele não pode modificá-la. Por isso o sentido lato de “cumprir” [*plērôσαι*] nos ditos de Jesus aponta para a realização plena da Lei. “Na medida em que a Lei vem de Deus e é por essência eterna e imutável, ela deve ser conservada tal e qual. Da Torah nada pode ser subtraído e, a rigor, nada acrescentado” (WAJINBERG, 2004, p. 26). Portanto, nas fórmulas atribuídas a Jesus não há proposta para a substituição/revogação da Lei. O “Eu porém vos digo” [*egō de légō hymîn*] de Jesus não rejeita a Lei, nem possui conotação de afronta a ela, pois o verbo *plērôσαι* não foi entendido no sentido de revogar. Vermes (1995, p. 48) assim resume a relação de Jesus com a Lei:

Enquanto os sábios rabínicos são retratados como especialistas práticos nos detalhes mais finos daquilo que é proibido ou permitido, melhor dizendo, a maneira correta de implementar a Torá, e apenas menos frequentemente como moralistas ou teólogos, o traço mais importante na atitude de Jesus é uma preocupação abrangente com o propósito final da Lei que ele

percebia, de forma primária, como essencial e positiva, não como uma realidade jurídica mas como uma realidade ético-religiosa, revelando o que pensava ser o comportamento justo e divinamente ordenado para com os homens e para com Deus.

A observação de Chouraqui (*apud* WAJINBERG, 2004, p. 26) é nessa seção pertinente: “era inevitável adaptar a vontade de Deus expressa e transmitida para Moisés às novas condições de vida após 70 d.C.”. É para essa vertente que Hebreus segue.

2. O autor se utiliza de um argumento técnico para falar a respeito da revogação da Lei em dois momentos: “Portanto, por um lado se revoga [*athétēsis mèn gàr gínetai*] a anterior ordenança, por causa de sua fraqueza e inutilidade” (7,18) e “Sem misericórdia morre [*apothnēiskei*] pelo depoimento de duas ou três testemunhas quem tiver rejeitado [*athetésas tis*] a lei de Moisés” (10,28). A fim dele mesmo não incorrer nessa punição (a morte), o autor, que já declarara a revogação da Lei, apresenta uma tríplice razão para a sua sobreposição à Lei de Moisés: “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?” [*posōi dokeíte cheíronos axiōthésetai timōrias ho tòn huiòn toû theoû katapatésas kai tò haíma tēs diathekēs koinòn hēgēsámenos, en hōi hēgiásthē, kai tò pneûma tēs cháritos enybrísas?*] (10,29).

Literariamente, o autor de Hebreus estabelece novos parâmetros: apenas nos aspectos que ratificam a palavra de Yahweh em relação ao Filho é que a Lei de Moisés e os Profetas são observados. Os demais itens da Lei de Moisés são passíveis, para o autor, de “rejeição”⁷⁷ [*athétēsis*]. O paralelo é análogo e indutivo: o castigo para quem rejeitar a Lei de Moisés é a morte; mais severo castigo receberá quem rejeitar o Filho de Deus, o sangue da (nova) Aliança e o Espírito da graça.

3. Mais um aspecto se sobressai na relação entre Mt 5,17s e Hb 7,18.19, que é a consideração do passivo divino na fórmula “Ouvistes o que foi dito” [*Hkoúsate hōti erréthē*] (Mt 5,21.27.31.33.38.43) e implícito em “se revoga” [*Athétēsis [...] gínetai*] (7,18). Há uma relutância em se considerar o passivo divino em Mateus, pois a objeção de Jesus com o enfático “Eu porém vos digo” [*egō dè légō hymîn*] implicaria numa contraposição ou contestação a uma palavra divina (DAVIES; ALLISON, 2006,

⁷⁷ O uso de *athétēsis* em 9,26 é decorrente de uma ação de Cristo em relação ao pecado, mas conserva o sentido básico de eliminação.

p. 507). Mas o autor de Hebreus está mais livre em suas considerações. Em 7,12 ele fala de uma mudança de sacerdócio usando o passivo divino “mudado” - BJ [*metatitheménēs*] sem aparente contradição. De igual modo, para o autor Deus é o agente da Lei de Moisés e promotor de mudanças em artigos dessa Lei. Esse é um dos aspectos da ‘dinâmica monoteísta’ que pode ser reivindicado para exemplificar a teoria de Theissen (2007): não são outros os agentes promotores de mudança, mas sim o próprio Deus. A consequência natural é que, em Hebreus, há uma exposição da dinâmica da Lei e, também, da dinâmica do autor da Lei. Ambos são dinâmicos no pensamento do autor de Hebreus, implicando num teísmo contingente e não absoluto.

4. Em Hebreus não há ênfase no “cumprimento” [*plérōma*] da Lei de Moisés, mas sim na “perfeição” [*teleíōsis*] da Lei. O autor nunca fala do Filho na perspectiva de cumprir a Lei (cf. Mt 5,17) – a própria Lei é reavaliada: “pois a lei nunca aperfeiçoou coisa alguma” [*oudèn gâr eteleíōsen ho nómos*] (7,19); “dons e sacrifícios [...] sejam ineficazes para aperfeiçoar aquele que presta culto” [*dôrá te kai thysíai prospérontai mē dynámenai katà syneídēsín teleiōsai tòn latreúonta*] (9,9); “a lei [...] nunca jamais pode tornar perfeitos os ofertantes” [*ho nómos [...] oudé pote dýnatai tous proserchomévous teleiōsai*] (10,1). Portanto, o autor se sente a vontade para denominar Jesus, com o *hápax legómenon*: ele é o “aperfeiçoador”⁷⁸ [*teleiōtēs*] da fé (12,2). Novamente aqui, temos uma dinâmica literária, com a implicação de um Deus contingente, participando efetivamente dos eventos humanos, por “ter sido aperfeiçoado” [*teleiōtheis*] (5,9).

Esse conjunto de transformações evidencia, portanto, confrontações intrajudaicas e sugere uma nova direção para o entendimento de Hebreus: o receio do autor não é quanto à possibilidade de seus destinatários voltarem a antigas práticas cultuais (admitimos que elas não mais existem). Os seus receios são outros: que a sua comunidade aceite as orientações rabínicas na interpretação arcaica da Lei ou que aceite a esperança da intervenção divina nos moldes tradicionais propagada pelos apocalipses. A proposta de diálogo com grupos apocalípticos e rabínicos é mínima ou inexistente. O frequente convite que o autor faz na forma hortativa, p. ex. “cor-

⁷⁸ Minha tradução. As versões de Almeida (ARA, ARC) e a TAF trazem “Consumador”, influenciadas pela VUL (“consummatorem”). Sem explicação, a NVI traduziu o adequado “perfecter” (NIV) por “Consumador”. A BCNBB se aproxima do sentido aqui proposto, optando por uma locução “e a leva à perfeição”, bem como a TEB “e a conduz à realização”.

ramos” [*tréchōmen*] (12,1), têm como alvo primário os seus leitores, os membros de sua comunidade, embora exegeticamente os próprios adversários não possam ser excluídos. De igual modo, na sua argumentação o autor faz frequente uso do “todos” [*pántes*] (2,11.15; 5,9; 8,11; 12,8.23; 13,4.24.25) com admissão de inclusão de quaisquer que assumirem e se submeterem às diretivas palavras “e, tendo sido aperfeiçoado, tornou-se o Autor da salvação eterna para todos os que lhe obedecem” [*kai teleiōtheis egéneto pāsīn toīs hypakoúousin autōi aítios sōtērias aiōníou*] (5,9).

3.3 AS INTERSEÇÕES LITERÁRIAS⁷⁹

As interseções literárias estabelecem alguns dos limites da presente pesquisa e, por conseguinte, evidenciam também o seu cerne. Os limites: há em Hebreus atributos diretos e indiretos que designam a pessoa de Deus com exclusividade, isto é, sem que tais atributos se apliquem a Jesus. Por exemplo, Deus é pai (1,5; 12,7.9), altíssimo (7,1), majestade (1,3; 8,1), arquiteto e edificador (11,10), juiz (12,23), onisciente (4,13), imutável (6,17). Esses atributos contribuem para a consideração de Hebreus a partir de uma perspectiva teocêntrica. Semelhantemente, há na epístola atributos que se referem exclusivamente a Jesus: ele é o Filho (1,2.5.8; 3,6; 4,14; 5,5.8; 6,6; 7,3.28; 10,29), o autor da salvação (2,10), o precursor dos que entram no santuário (6,20), sumo sacerdote (2,17; 3,1; 4,14.15; 5,5.6.10; 6,20; 7,26; 8,1.3; 9,11). Esses e outros atributos exclusivos a Jesus são analisados pela cristologia. Ambas categorias de atributos estão além dos limites desta pesquisa. O nosso cerne são os atributos que na tradição judaica são aplicados a Deus (Yahweh/Elohim/EI) e que, em Hebreus, são aplicados também a Jesus.

A linguagem conflitual de Hebreus, sob o prisma da ‘dinâmica monoteísta’ (THEISSEN, 2009, p. 67-94), evidencia um intercâmbio nominativo ou atributivo referente à divindade. Por intercâmbio nominativo se entende a exposição de uma declaração inicial, repetida em outro momento literário com sujeito distinto, numa espé-

⁷⁹ As interseções literárias foram inicialmente apresentadas em ‘Declarações Sobre a Divindade de Cristo’ (FEITOSA, 2009, p. 128-139). Ali, a perspectiva segue a direção Deus-Cristo, com a cristologia sendo submetida à análise teocêntrica de Hebreus. Aqui, a perspectiva é Cristo-Deus: a cristologia é colocada na mesma perspectiva da teologia (teologia no sentido estrito do termo).

cie de sobreposição ou simbiose. Duas declarações no Apocalipse de João ilustram esse intercâmbio nominativo: “Eu sou o Alfa e o Ômega, diz o Senhor Deus, aquele que é, que era e que há de vir, o Todo-Poderoso” [*Egò eimi tò álpha kai tò ô, légei kýrios ho thós, ho òn kai ho ên kai ho erchómenos, ho pantokrátōr*] (Ap 1,8); Jesus, que vem sem demora (Ap 22,12), diz: “Eu sou o Alfa e o Ômega, o Primeiro e o Último, o Princípio e o Fim” [*egò tò álpha kai tò ô, ho pròtos kai ho éschatos, hē archè kai tò télos*] (Ap 22,13)⁸⁰. A mudança subjetiva ocorre entre Deus e Jesus sem maiores explicações na narrativa. O que antes era designação de Deus passa a ser posteriormente também designação de Jesus. Passa-se de um para outro, provocando naturais inquirições sobre a identidade de ambos, fundamentalmente sobre a identidade de Jesus.

Semelhante fenômeno literário ocorre em Hebreus e, no âmbito da pesquisa sobre a epístola, não se tem registrado uma nomenclatura ou terminologia técnica para se referir a esses intercâmbios nominativos, denominada neste presente trabalho sob a fórmula geral ‘interseções literárias’. Por tal, submetemos a expressão ao campo da intertextualidade.

3.3.1 Interseções Literárias e Intertextualidade

Intertextualidade é a concepção de um texto como “uma nova voz (ou conjunto de vozes) que fará soar diferentemente as vozes anteriores, arrancando-lhes novas entonações” (PERRONE-MOISÉS, 1978, p. 63). Uma das características da intertextualidade é o que Bakhtin (2006) chama de polifonia. Na polifonia “todas as vozes merecem ser ouvidas” (RICHTER REIMER, 2000, p. 15). Sob o prisma da intertextualidade a concepção primária e fundamental é que “não existem textos puros” (DUCHET, *apud* VIGNER, 1988, p. 32). Um texto está sempre ligado a outro(s) texto(s) e contextos. Matos (2011, p. 25) sintetiza essa ideia da intertextualidade, afirmando que

os textos têm a propriedade intrínseca de se constituírem a partir de outros textos, assim, são atravessados, ocupados, habitados pelo discurso do ou-

⁸⁰ A identificação de *egò [eimi] tò álpha kai tò ô* em Ap 21,6 com Jesus é discutível, mas em Ap 22,13 o intercâmbio subjetivo é explícito (cf. PRIGENT, 2002, p. 26).

tro. Nas palavras de um discurso há outras palavras, outro discurso, outro ponto de vista social. Por isso, o falante leva sempre em conta a concepção de outro falante para constituir sua própria concepção. Consequentemente, a concepção do outro está também presente no discurso construído.

Assim sendo, é passível a concepção e análise de Hebreus dentro de um conjunto de escritos cristãos, com temas afins. Nesta pesquisa assumimos que Hebreus estabelece uma relação com outros documentos, em particular com textos que expressam ideias rabínicas e postulados apocalípticos. Como vimos anteriormente, Hebreus seria uma voz sociorreligiosa discordante, participando de um ambiente conflitual.

Um dos aspectos da intertextualidade bíblica é a movimentação de contextos e de personagens. Um evento serve de referencial positivo ou negativo a outro(s) evento(s). Por exemplo, a saída dos hebreus do Egito, o êxodo, não se restringe à narrativa do livro do Êxodo. Silva (2004, p. 12) registra que

com o passar do tempo, aquele núcleo histórico foi sendo enriquecido com outros êxodos. Passou a fazer parte da profissão de fé da nação, como se lê no chamado credo histórico (Dt 26,5-10). Foi recordado pelos profetas (Os 11,1; 13,4) e tornou-se uma convicção nacional (2Sm 7,23). A Páscoa, principal festa de Israel, centrou-se na celebração dos acontecimentos do êxodo (Ex 12). Tornou-se motivo de Esperança, na certeza de que Deus estaria sempre pronto a intervir novamente em favor do seu povo (Is 40-55). Com tudo isso, o êxodo passou a ser, mais do que um acontecimento histórico, uma realidade teológica.

De modo geral, a intertextualidade bíblica pode ser submetida à classificação sugerida por Koch, Bentes e Cavalcante (2007, p. 16): a temática, a estilística, a explícita e a implícita. O uso da LXX em Hebreus, por exemplo, constitui farto material para uma consideração da intertextualidade conforme essa quádrupla classificação. Hebreus dialoga com alguns escritos, pressupõe, cita, reivindica e critica explicitamente outros. Ademais, Hebreus fomenta de forma subjacente um diálogo ou polémica com grupos antagônicos. A defesa que faz dos atributos do Filho, a crítica a distintos temas tradicionais da cultura religiosa judaica, a contraposição a ideias greco-romanas pressupõem conflitos ocorrendo.

Contudo, há um aspecto da intertextualidade em Hebreus, objeto deste presente tópico, que literária e teologicamente fomenta a temática neomonoteísta: a interseção entre os atributos do Pai e do Filho. Essa interseção literária ocorre de ma-

neira direta (p. ex., o Filho é chamado de Deus e Senhor – 1,8.10) e de maneira indireta (p. ex., Jesus possui um trono, metáfora para se referir à majestade de Deus).

Interseções e sobreposições de ações são comuns na literatura em geral, presentes em vários clássicos até mesmo de forma proeminente. Alguns exemplos: o drama literário de ‘A Divina Comédia’ (DANTE ALIGHIERE, 2009) apresenta o próprio autor, Dante, como agente das viagens ao inferno, purgatório e paraíso, numa interseção literária do tipo autor-personagem. A interseção do tipo narrador-personagem é vista em ‘Memórias Póstumas de Brás Cubas’ (MACHADO DE ASSIS, 1881/2005). Nessa obra a idiossincrasia literária é permitida: um morto narra as suas próprias memórias. O tipo personagem-personagem é visto no drama psicológico entre Dr. Jekyll e Mr. Hyde em ‘O Médico e o Monstro’ (STEVENSON, 1886/2002).

Ainda exemplificando as interseções literárias entre personagens de uma mesma obra, uma analogia maior com Hebreus pode ser promovida em Dostoiévski, especialmente em ‘O Duplo’ (DOSTOIÉVSKI, 1846/2011), ‘Crime e Castigo’ (DOSTOIÉVSKI, 1866/2009) e ‘Um Jogador’ (DOSTOIÉVSKI, 1867/2004). Em cada uma dessas obras um personagem aparece de diferentes formas, exigindo do leitor considerações atentas para o acompanhamento das ações de tal personagem. Em ‘O Duplo’, por exemplo, todo o enredo é submetido ao desdobramento da personalidade do personagem principal, Golyádkin. Preocupado com a presença do seu outro, Golyádkin é um personagem que se inquieta com sua própria composição:

era outro senhor Golyádkin, totalmente outro, mas ao mesmo tempo idêntico ao primeiro – da mesma altura, da mesma compleição, vestido do mesmo jeito, com a mesma calvície -, numa palavra, nada, nada vezes nada estava faltando para que a semelhança fosse completa, de tal forma que, se os pegassem e os colocassem lado a lado, ninguém, decididamente ninguém se atreveria a definir quem era mesmo o Golyádkin de verdade e quem era o falsificado, quem era o velho e quem era o novo, quem era o original e quem era a cópia (DOSTOIÉVSKI, 2011, p. 82).

Semelhantemente em ‘Crime e Castigo’ e em ‘Um Jogador’, os personagens principais se confundem com traços autobiográficos do autor, exigindo do leitor uma leitura atenta que permita um mínimo de compreensão entre o que é ficção e o que é relato pessoal.

Esse tipo de inter-relação entre personagens levou Miles (2002) a denominar uma de suas obras com o título sugerindo o conflito: 'Cristo: uma crise na vida de Deus', constatando: "o Senhor Deus se torna humano sem deixar de ser o Deus e, não sendo reconhecido por todos, mas apenas por alguns, experimenta a condição humana da pior maneira possível antes de obter, ao final, uma vitória gloriosa" (MILES, 2002, p. 18). No âmbito da literatura neotestamentária, referindo-se à ideia de um Deus dividido (divino e humano), esse paradoxo é destacado por Miles (1997, p. 455) como sendo uma armadilha: "Se ele fosse, por exemplo, ou o onipotente Senhor do céu ou o solícito Amigo dos Pobres, mas são ambos, poderia escapar da armadilha. Mas ele é ambos, e não pode escapar". Ressalta-se que essa análise de Miles, como ele próprio declara, é feita a partir da perspectiva de se 'olhar para', ao invés de se 'olhar através de'. 'Olhar através de' é o que faz uma leitura teológica; 'olhar para' é uma postura de se apreciar o texto como uma arte literária (MILES, 2002, p. 29). Portanto, também sob o ponto de vista literário, a interseção entre o Pai e o Filho pode ser identificada em Hebreus. Ampliando o objetivo de Miles, interessa-nos as implicações teológicas de tal interseção. Esse aspecto da intertextualidade que sobrepõe dois personagens numa mesma obra é um paradoxo literário.

As interseções literárias no âmbito dos atributos nominativos comuns ao Pai e ao Filho em Hebreus podem expressar um mero estilo ou recurso literário. Contudo, as implicações teológicas da presença desse recurso na epístola possuem uma dimensão que vai além da utilização de simples estilo redacional, pois as interseções literárias são expansivas, isto é, elas aumentam e clarificam o significado de algo. Na presente pesquisa, esse algo é objetivado e personalizado na concepção de uma posição ou identidade divina àquele que é chamado pelo autor de Hebreus inicialmente de "Filho" (1,2). É sobre esse Filho que o autor de Hebreus declara: "mas acerca do Filho [*ho huiós*]: O teu trono, ó Deus [*ho theós*], é para todo o sempre" (1,8).

3.3.2 Jesus é Criador

As três religiões monoteístas (judaísmo, cristianismo e islamismo) guardam a tradição comum da criação a partir de atos divinos. Judaísmo e islamismo estão,

porém, mais unidos nessa concepção, com a absolutização da criação em Deus, do que com o cristianismo, que elevou Jesus à condição de coagente divino da criação. Há no judaísmo a ideia de um agente mediador da criação, a Sabedoria. Pr 8,22-31 registra com profusão a presença da Sabedoria junto aos atos criativos de Deus, com o fator temporal “antes” [*qédem*] em destaque: sua criação antecede aos demais elementos criados por Yahweh. Ainda assim, o sábio não deixa dúvida sobre a natureza da Sabedoria: “lahweh me criou” [*yəhwāh qānānī*] (Pr 8,22 – BJ). Gnilka (2006, p. 109) ressalta que a função criadora da Sabedoria tem continuidade no judaísmo talmúdico sob outro nome, a Torá: “Ela foi o plano arquitetônico pelo qual Deus se orientou em sua obra criadora”. Em relação ao islamismo, Gnilka (2006, p. 110-112) sugere uma possível relação entre o significado da palavra árabe *amr*, de significado incerto, e a Sabedoria judaica, concluindo que “*Amr* é bem mais entendido no sentido de palavra, é o servo do qual Deus se serve para conduzir a criação”.

A presença do Filho nos atos criativos de Deus, vistos a partir de Hebreus, requer outra consideração. Do ponto de vista literário, deve-se admitir uma dinâmica em seu agente. Diz o autor a respeito do Filho: “pelo qual também fez o universo” [*di’ hoû kai epoiēsen tous aiōnas*] (1,2); “No princípio, Senhor, lançaste os fundamentos da terra, e os céus são obra das tuas mãos” [*Sy kat’ archás kýrie, tèn gên ethemeliōsas, kai érga tòn cheirôn sou eisin hoi ouranoí*] (1,10). Essa declaração em 1,10, introduzida em 1,8 com “mas acerca do Filho” [*pròs dè tòn huión*], é uma citação de Sl 101,26 (LXX), que por sua vez não absorve nenhuma alusão ao Filho. Entretanto, em Hebreus, não há hesitação na interseção das expressões Pai e Filho, que começam a ser usadas sem distinção (HUGHES, 1977, p. 40).

Comumente se credita ao autor de Hebreus uma erudição e estilo refinado. Mas não apenas a sua sintaxe é particularizada. As construções e pontes teológicas também são exemplos de sua erudição: na primeira menção a um evento do Filho, o autor remete-o ao Gênesis: assim como “no princípio criou Deus [*ʔēlōhîm*] os céus e a terra” (Gn 1,1), nesse novo princípio Hebreus registra que o Filho criou todas as coisas. Attridge (1989, p. 40) sugere que a declaração é influenciada pela tradição sapiencial (Pr 8,27; Sr 24,1-12; 1Hen 42; Sb 7,12.21; 8,4). Qualquer que seja a tradição seguida pelo autor, a sobreposição literária está posta, e a interseção entre o

Pai e o Filho está evidenciada. Além disso, a elevação do Filho como Criador se dá num ambiente judaico, no qual a fé e a compreensão sobre a singularidade de Deus são pautadas precisamente na condição de Deus como Criador e Soberano sobre todas as coisas, distinto de quaisquer outras realidades (BAUCKHAM, 2009, p. 52). Por tal, ao promover a identificação do Filho como Criador, o autor o faz dentro de um ambiente teológico que lhe é conhecido.

A literatura apocalíptica se ocupa com os porquês, quando e como, mas não coloca em dúvida alguns atributos básicos inerentes a Yahweh, como o fato dele ser o Criador. Para a aceitação do Filho nessa condição de agente da criação, a superioridade de Cristo não podia se restringir apenas a alguns aspectos da vida religiosa, tampouco o Filho poderia ser meramente um profeta – mesmo da estirpe de Moisés. O descrédito para o autor de Hebreus ao qualificar do Filho como agente da criação seria irreparável, não fosse o fato da declaração não ser isolada. Ela faz parte de uma série de interseções entre o Pai e o Filho. Por mais forte que fosse a ‘dinâmica monoteísta’, uma sugestão ímpar e singular de um coagente da criação ser compreendida a partir de uma suplantação, que Theissen (2009, p. 86) chama de “suplantação do bem-estar mediante a proximidade”, não seria facilmente aceita por mentes reificadas na concepção Yahweh=Criador. A proposição que Hebreus está colocando em seu introito é, numa paráfrase: o Criador de todas as coisas se fez presente entre os seres humanos em forma humana. De maneira direta Barth (1945/2004, p. 32) afirma que

a fé em Jesus Cristo é uma vida na presença do Criador [...], um absoluto novo começo de sua existência, um começo absolutamente novo de todas as coisas [...]. Nele somos confrontados com o nosso Criador, o Criador de toda a realidade. Ele e somente Ele age desta forma.

Há, porém, um aspecto que transcende a teoria da ‘dinâmica monoteísta’ no que concerne ao Filho-Criador: a admissão da existência de uma tendência de redução da distância entre Deus (menos transcendente, mais imanente) e o ser humano não contempla ainda uma redução ao ponto da iconicidade. O que Hebreus está propondo é uma superação da dissonância teológica: Yahweh é transcendente, mas também é imanente. Os judeus conheciam o “Espírito de Deus” [*rû^{ah} ʾēlōhîm*] (Gn 1,2; 41,38) e em Hebreus as palavras “o sangue de Cristo” [*tò haîma tou Christou*],

“pelo Espírito eterno” [*dià pneúmatos aiōníou*], “a Deus” [*tôi theôi*], “ao Deus vivo” [*theôi zōnti*] (9,14), e “o Filho de Deus” [*ho [...] huiòn tou theou*], “o sangue da Aliança” [*tò haíma tês diathékês*], “Espírito da graça” [*pneûma tês cháritos*] (10,29) se entrelaçam: o eterno Espírito de Deus agora está interligado a esse sangue.

Moisés, elogiado pela firmeza “como quem vê aquele que é invisível” [*tòn gàr aóraton hōs horôn*] (11,27), é suplantado não somente pelo Filho, mas também pela comunidade de Hebreus e por todos os que pela fé veem o Filho (cf. Jo 1,18). Em 1,2 “pelo qual” [*di’ hoû*] se refere a Jesus e, em 2,10, refere-se a Deus (“pela palavra de Deus” [*rhémati theou*] – 11,3), e ambas declarações se referem à criação (*toûs aiōnas, tà pánta* e *toûs aiōnas*, respectivamente). Os dois agentes literários da criação não dão margem a uma dupla teologia da criação. Tampouco se pode pensar num descuido redacional, tendo como consequência a oscilação do autor entre um e outro agente da criação. A interseção provocada pelo autor aponta para o um só e único Deus Criador.

A admissão do Filho como agente primário da criação provoca interseções com a concepção clássica judaica do Deus-Criador, mas também entra em contato direto com as ideias helênicas sobre a criação, particularmente nos atributos de Zeus. Servimo-nos do resumo de Terra (2001, p. 344) para a ampla e difusa ideia no mundo greco-romano concernente a Zeus-Criador:

O Pseudo-Aristóteles afirma que Zeus recebe seu nome de toda a natureza e do fato de ser ele mesmo a **causa de tudo** (*hote pántōn autōs aítios ōn, De mundo, 7*). Para Hélio Aristides, ‘Zeus é autor do universo (*tà pánta*): o céu, a terra e tudo o que cada um deles contém’ (Orat. 43,7). Epíteto afirma que Zeus fez tudo no mundo e o próprio mundo (*tòn kósmōn*, Epict. *Dissert.* 4,7,6). ‘Zeus é o fabricante, pai e protetor do cosmo’ (*poiētēs, patēr, kēdemōn tou kosmou*, Epict. *Dissert.* 1,9,7). A expressão ‘*zoopoiein*’, vivificar ou dar a vida, é uma atribuição de Zeus: ‘É Zeus quem tudo vivifica’ (*Zeus zoopoieitai pánta*, Corp. Herm. XII, 22). Um luminoso verso orfíco pré-socrático expressa a convicção de que Zeus é a totalidade do divino e fonte de toda criação: ‘Zeus é a cabeça, Zeus é o meio, por Zeus tudo foi criado’ (*Zeus kephalē, Zeus méssa, Diōs d’ ek pánta tétyktai*, Orph. 1 B 6).

Hebreus transcende às tradicionais concepções judaicas e helênicas a respeito da criação. No Gênesis a criação foi considerada taxativamente boa: “e viu Deus que isso era bom” [*wayyár’ ʔēlōhîm kî-tôb*] (Gn 1,10.12.18.21.25), “e eis que era muito bom” [*wəhinnē^h-tôb məʔōd*] (Gn 1,31). Em Hebreus a criação está corrom-

pida pela presença do pecado. O Criador, corporificado no Filho, entra em contato com a sua criação corrompida “para aniquilar o pecado” [*eis athétēsín [tês] hamartías*] (9,26) permanecendo, contudo, “sem pecado” [*chōris hamartías*] (4,15). Na última menção que o autor faz a um ato do Pai (*ho theós*) envolvendo o Filho (*ho Iēsoûs Christós*) em 13,20.21, ainda que não haja vínculo direto com os aspectos do Criador, os indicativos textuais de Gn 1 e de Hb 1 estão presentes: o autor deseja que Deus (*ho theós*) faça (*poiéō*) no meio da comunidade novamente algo bom (*eu-árestos*), tendo o Filho como agente (*dià Iēsoû Christou*), com alcances temporais envolvidos (*eis tou̓s aiōnas [tōn aiōnōn]*).

3.3.3 Jesus é Eterno

Uma deslocada declaração fomenta a iconização de Yahweh e estabelece uma interseção com o Filho Jesus: “Jesus Cristo, ontem e hoje, é o mesmo e o será para sempre” [*Iēsoûs Christós echthēs kai sémeron ho autōs kai eis tou̓s aiōnas*] (13,8). Geralmente se tem interpretado 13,8 como sendo uma espécie de conforto: os chefes/líderes (que devem ter a fé imitada – 13,7) possivelmente já morreram, mas o líder Jesus permanece para sempre (p. ex.: KISTEMAKER, 2003, p. 580-581; BJ, 2002, p. 2100). Adriano Filho (2001, p. 89) também opta pelo vínculo entre 13,8 (a estabilidade da fé em Cristo) e 13,7 (o contraste com a finitude dos líderes já falecidos), o que nos parece indevido: em 13,7 os líderes da comunidade não são citados em contraste, mas dignos de imitação.

O vínculo entre 13,8 e 13,7 é possível, mas ele destoa do estilo de Hebreus, que comumente usaria o “pois”, “porque” [*gár*]. Ao invés de 13,7, Lünemann (1867, p. 422) sugere o vínculo com 13,9, no comparativo entre a singularidade expressa por “o mesmo” [*ho autōs*] e a pluralidade de “várias e estranhas” [*poikílais kai xénaís*] (13,9). Defendemos nesse tópico uma terceira possibilidade: a declaração em 13,8 é uma digressão teológica do autor. Nesse caso, ela pode ser vinculada com a declaração “tu, porém, permaneces” [*sý de̓ diaméneis*] (1,11), com “tu, porém, és o mesmo, e os teus anos jamais terão fim” [*sý de̓ ho autōs eî kai tà étē sou ouk ekleípsousin*] (1,12), que são adaptações do Sl 102,25-27 e, ainda, com ecos de 7,24 (“este,

no entanto, porque continua para sempre” [*ho dè dià tò ménein autòn eis tòn aiôna*]). É possível também que o autor tenha em mente alusões a Is 41,4; 44,6; 48,12 (BRUCE, 1964/1990, p. 375).

Mencionamos que a ênfase de 1,10 admite o Filho como sendo o Criador, mas a ênfase temporal sustenta a declaração: “no princípio” [*kat’ archás*], com a presença do vocativo “Senhor” [*kýrie*], intensificado e particularizado pela presença do pronome pessoal “tu” [*sý*]. A sequência da declaração também preserva o aspecto temporal: “teus anos jamais terão fim” [*tà étē sou ouk ekleípsousin*] (1,12), que pode ser entendida como em aposição a “tu, porém, és o mesmo” [*sý dè ho autòs eî*], com igual presença do pronome pessoal “tu” [*sý*], intensificando e particularizando esse que é “o mesmo” através dos tempos. Por essa razão, defendemos que as duas qualificações literais atribuídas a Jesus em 13,8 (a temporal, com a expressão “ontem, hoje e eternamente” [*echthès kai sémeron kai eis tous aiônas*], e o atributo da imutabilidade com “o mesmo” [*ho autòs*]) pouco têm a ver com a imitação da fé de um líder (13,7), tampouco com as diversas doutrinas que ameaçavam envolver os membros da comunidade. Por outro lado, as duas qualificações muito têm a ver com a natureza de Yahweh e seus atributos eternos. Sabemos que o autor se baseia no texto da LXX, que inclui o vocativo “Senhor” [*kýrie*] no SI 101,26 (paralelos: SI 102,25 – ARA; SI 102,26 – BHS). Todavia, levando-se em consideração o texto hebraico (SI 102,26 – BHS), esse salmo é introduzido com a antiga forma semítica para o nome divino “Deus” [*’ēl*] (paralelos: SI 102,24 – ARA; SI 101,24 – LXX). O fator temporal está presente: “gerações de gerações duram teus anos” [*en geneái geneôn tà étē sou*] (BJ). Ecos podem ser identificados em SI 90,2: “De eternidade em eternidade, tu és Deus” [*ûmē’ôlām ‘ad-’ôlām ‘attā^h ’ēl*]. Ou seja, há uma tradição teológica judaica em torno da relação entre Yahweh e o tempo, na concepção de sua eternidade. Essa relação da divindade com o tempo está presente além das fronteiras judaico-cristãs. Restringindo-nos ao contexto de Hebreus, a possível influência do pensamento helênico deve ser considerada, particularmente em relação a Zeus:

nos escritos de Hélio Aristides: Zeus é o princípio de todas as coisas. ‘Ele era desde o princípio e será para sempre’ (*ên ex archês kai éstai eis aei*, Or. 43,10) [...]. Cleante [...], em sua oração a Zeus, recorda que ‘Zeus é o lógos único e eterno de todas as coisas’ (TERRA, 2001, p. 344-345).

Plutarco (*apud* PROENÇA, 1987, p. 155), citando Chrysippo, lembra que “uns (deuses) estão sujeitos ao nascimento e à morte; outros não foram criados... O sol, a lua e os outros deuses da mesma natureza foram criados; só Zeus é eterno”.

Mazzarolo (2011, p. 177) inicia o seu comentário da seção 13,8-16 afirmando que “Jesus é o modelo perfeito, o homem tão perfeito que só podia ser Deus”. Hebreus absorve a simbiose de ideias sobre a divindade e o tempo, creditando a Jesus a eternidade. Substituindo-se ‘Jesus Cristo’ por ‘Yahweh’ em 13,8, a declaração permanece gnômica na perspectiva da religiosidade judaica. Livre para citar as Escrituras a seu modo, o autor junta em 13,5.6 algumas declarações de Js 1,5 e Sl 118,6, sendo Yahweh o agente principal. A declaração em 13,8 estaria, portanto, ligada primariamente a 13,5.6. A ligação com 13,7 e 13,9 seriam ligações secundárias. O autor ratifica aquilo que já fizera em outras seções: Jesus Cristo e Yahweh têm uma natureza comum. Admitindo-se esse olhar para 13,8, o Eterno e Imutável Deus pode ser visto na pessoa do Filho, numa iconicidade inédita naquele final do séc. I d.C. no âmbito das comunidades judaicas.

A ênfase na eternidade do Filho é também destacada na comparação que o autor faz entre Cristo e Melquisedeque. A cristologia se ocupa na análise dos pormenores que envolvem tal comparação. A nossa ênfase é mais específica e diretamente relacionada com o fator temporal. Diz o autor a respeito de Melquisedeque:

- “aquele cuja genealogia não se inclui entre eles” [*ho dè mè genealogóúmenos ex autôn dedekátōken*] (7,6). “Eles” são os filhos de Levi e descendentes de Abraão.
- “aquele de quem se testifica que vive” [*martyróúmenos hótí zêi*], em contraposição a “homens mortais” [*apothnéiskontes ánthōpoi*] (7,8).
- “constituído [...] de vida indissolúvel” [*gégonen [...] zōês akatalýtou*] (7,16), isto é, “vida que não se pode exterminar”⁸¹.
- “Tu és sacerdote para sempre” [*Sý hierèùs eis tòn aiōna*] (7,17.21).

⁸¹ Minha tradução.

- “Mas este permanece para sempre” [*ho dè dià tò ménein autòn eis tòn aiôna*] (7,24), contrapondo-se aos “sacerdotes [...] impedidos por causa da morte de continuar” [*hiereîs dià tò thanátōi kōlýesthai paraménein*] (7,23).
- “mas a palavra de juramento [...] constitui o Filho perfeito para sempre” [*ho lógos dè tês horkōmosías [...] huiòn eis tòn aiôna teteleiōménon*], contraposto a “homens sujeitos à fraqueza” [*anthrōpous [...] échontas asthéneian*] (7,28).

Todas essas declarações ratificam a condição eterna do sumo sacerdote Jesus Cristo. A “ordem de Melquisedeque” passou a ser a referência para a singularidade do sacerdócio de Jesus e os comentários são profusos a respeito das características dessa ordem. Mas a real sequência desses eventos é que o Filho é quem é referência para Melquisedeque, pois o Filho o antecede: “Porque este Melquisedeque [...] sem pai, sem mãe, sem genealogia [*apátōr amétōr agenealógētos*]; que não teve princípio de dias, nem fim de existência [*méte arxhèn hēmerôn méte zōês télos échōn*], entretanto, feito semelhante ao Filho de Deus [*aphōmoiōménos dè tōi huiōi tou theou*] permanece sacerdote perpetuamente” (7,3). O sacerdócio de Jesus Cristo é eterno ‘como’ a ordem de Melquisedeque, mas não ‘por causa’ da ordem de Melquisedeque.

3.3.4 Jesus é Objeto da Adoração

Há apenas uma menção em Hebreus à adoração devida a Jesus: “E, novamente, ao introduzir o Primogênito no mundo, diz: E todos os anjos de Deus o adorem [*proskynēsátōsan*]” (1,6) – uma citação aproximada de Dt 32,43 e Sl 97,7 (LXX). Outro uso do verbo “adorar” [*proskynéō*] se encontra em 11,21 numa referência à adoração que Jacó prestou a Deus por ocasião da bênção aos filhos de José (cf. Gn 48,12). Esses dois usos de *proskynéō* em Hebreus estão em harmonia com o sentido majoritário dado ao verbo em toda a literatura bíblica: ajoelhar-se reverentemente diante de alguém ou diante de uma imagem representativa; prostrar-se em reconhecimento ou submissão à soberania de alguém. Ainda que *proskynéō* possa significar mero respeito ou submissão (cf. Gn 37,7.9.10; 42,6; At 10,25), quando não se refere

a Deus trata-se de idolatria (p. ex., Dt 5,9; Lv 26,1; Jz 2,19; Is 2,20; 37,38; Jr 13,10; 25,6). Consideramos que em Hebreus o uso de *proskynéō* está associado ao louvor e a à confissão que também são exclusivas a Deus (13,15).

O Novo Testamento preserva a tradição monoteísta clássica da adoração exclusiva a Deus. Essa tradição está por trás das palavras de Jesus a Satanás por ocasião do momento conhecido como a tentação no deserto: “Então, Jesus lhe ordenou: Retira-te, Satanás, porque está escrito: Ao Senhor, teu Deus, adorarás [*proskynéseis*], e só a ele darás culto” (Mt 4,10). O Evangelho de Mateus, refletindo uma realidade intrajudaica do final do séc. I d.C. (cf. SALDARINI, 2000, p. 12; MOSCONI, 2005, p. 35) é o evangelho que mais usa *proskynéō*. Nele, a consciência de Jesus sobre a devida adoração unicamente a Deus contrasta com os registros de adoração ao próprio Jesus (p. ex., Mt 2,11; 14,33; 28,9.17). Todavia, Mateus nos serve aqui de referência para a compreensão de Hb 1,6.

Submetemos *proskynéō* à ‘dinâmica monoteísta’, na exaltação de Jesus mediante a suplantação da concorrência (THEISSEN, 2009, p. 79-94). Satanás é o concorrente a ser suplantando, mas o seu representante terreno pode ser o imperador romano. Assim, o embate entre Jesus e Satanás (Mt 4,1-11) pode representar a ineficácia do poder imperial diante do poder (divino) de Jesus. Dreher (1999, p. 19), lembra que

mesmo que, no Império Romano, só se tenha admitido a adoração do imperador morto, houve imperadores que favoreceram a religiosidade popular que se expressava na adoração do imperador reinante. Foram os casos de Calígula e Domiciano.

Theissen (2009, p. 81) declara de forma mais precisa:

a superação de poder mediante a formação de um contraste competidor e da demonização de “concorrentes” desvalorizados pode ser bem observada na relação entre a fé em Cristo e o culto ao imperador [...]. Ainda que o culto ao imperador não tenha sido em nenhuma parte ostensivamente exigido, mas, em todo caso, nos processo de julgamento fosse alegado como “argumento” e ocasião para a “conversão” das horríveis superstições dos cristãos, no cristianismo primitivo, porém, tinha-se bastante consciência da antítese fundamental em relação a ele [...]. Deparamo-nos com essa consciência em todos os lugares onde o imperador é *demonizado*. Vê-se nele Satã, o chefe dos demônios. Uma das mais antigas provas disso é a história das tentações. Quando ali Satã exige de Jesus a *proskynese* [“prostração”] e lhe promete, em troca, o reinado, e Jesus, porém, alija essa oferta como ofensa ao monoteísmo, provavelmente o Império Romano é que serve de modelo para esse Satã.

A proximidade de Hebreus com o imperador Domiciano aponta para o quadro conflitual. Varazze (2003, p. 861)⁸² assim se refere a esse período:

... o diabo, invejoso, vendo que todos os dias seu campo encolhia e que a Igreja triunfava com inúmeras conversões, excitou o imperador Domiciano a uma crueldade tal que mandou prender os cristãos para forçá-los a oferecer sacrifício, senão seriam submetidos a diferentes suplícios.

O vidente apocalíptico condena a adoração ao imperador, simbolizado pela besta (Ap 13,4). Gerstenberger e Schrage (2007, p. 155) falam de maneira direta a esse respeito:

Maiores detalhes são oferecidos apenas pelo Livro de Apocalipse, escrito durante o governo do imperador Domiciano (81-96 d.C.), quando a fé cristã entrou em choque com o Império Romano e seu culto ao César [...]. O imperador Domiciano já em vida reivindicava as honras divinas na qualidade de “Senhor e Deus” (*dominus ac deus*), e, sob seu governo, o culto ao imperador, a serviço da auto-apresentação do Estado e de sua unidade ideológico-religiosa, registrou um acentuado incremento e propaganda [...]. O Estado não é apenas a corporificação do poder satânico no mundo, mas representa, ao mesmo tempo, uma caricatura diabólica do Cristo [...]. Ele exige uma adoração (13,4.14) da qual somente Deus e seu Cristo são dignos. Isso significa, porém, que o Estado exigia o que é de Deus. Tornou-se totalitário e deificado.

Consideramos, pois, que na declaração do autor de Hebreus sobre Jesus ter destruído aquele que tem o poder da morte, o diabo (2,14), a figura do(s) imperador(e) romano(s) está subjacente, embora ainda não se possa ver tal destruição (2,8). Para o autor, o cetro de retidão se encontra no reino (*basileía*) que é do Filho (1,8), reino esse que está sendo recebido pela comunidade de fé (12,28). Portanto, dentro da perspectiva conflitual, podemos considerar que a adoração exclusiva a Deus, creditada agora como adoração ao Filho, não se restringe à adoração angelical (“e todos os anjos [*ángeloī*] de Deus o adorem” – 1,6). Há um estímulo ao louvor [*aínesis*]⁸³ comunitário a Deus, por meio de Jesus Cristo. Esse louvor é o “fruto dos lábios que confessam [*homologoúntōn*] o seu nome” (13,15). A declaração em 13,15

⁸² Jacopo de Varazze (Jacobus de Voragine), arcebispo de Gênova, c. 1229 – 1298. Sua obra aqui citada, ‘Legenda Áurea’, publicada na segunda metade do século XIII, tornou-se muito popular na Europa, com mais de 150 edições diferentes entre 1470 e 1500. Trata-se de uma mistura da “história trágica da vida dos santos com pequenos contos, narrativas dos milagres atribuídos a eles” (FURTADO, 2006, p. 60). Nossa citação exemplifica o pensamento medieval sobre a ligação do diabo com o imperador.

⁸³ ‘Aínesis’: embora comum na LXX, trata-se da única ocorrência no Novo Testamento.

está ligada à confissão do nome de Deus, numa junção de preceitos baseados em Os 14,3 (LXX) e Sl 54,6. O aspecto diretamente ligado com a adoração ou confissão do nome de Deus é que no Novo Testamento essa confissão já é concebida como sendo devida a Jesus (Rm 10,9; Fl 2,9-11).

3.3.5 Jesus é Santificador

Todos os aspectos da religiosidade judaico-cristã relacionados com a santificação remontam à tradição veterotestamentária da santidade de Yahweh: “Eu sou o Senhor, vosso Deus; portanto, vós vos consagrareis e sereis santos, porque eu sou santo [*qāḏōš*]” (Lv 11,44; cf. Lv 11,45; 19,2; 20,26; 21,8). Aceitando-se uma datação tardia para o Deuteronômio, a ênfase pós-exílica já se encontra na santidade de Israel: “Porque tu és povo santo [*‘am qāḏōš*] ao Senhor, teu Deus” (Dt 7,6; cf. Dt 14,2.21; 26,19; 28,9). O Deus santo é aquele que santifica o povo: “Eu sou o Senhor, que vos santifico” [*‘ānī yhwḥ(‘ādōnāy) mēqaddiškem*] (Lv 20,8. Cf. Lv 21,8.15.23; 22,9.16.32; Ez 37,28).

O Novo Testamento preserva essa tradição da santificação (“santificar” [*hagiázō*]), porém dentro de uma pluralidade: Deus, o Pai, aparece como aquele que santifica (Jo 10,36; 17,17; 1Ts 5,23); oferta é santificada pelo Espírito Santo (Rm 15,16); subentende-se o passivo divino como o agente santificador em At 20,32; 26,18 (aqui, com a inclusão de “pela fé” [*pístei*]); 1Cor 1,2; 6,11; Hb 10,10.29; a palavra de Deus e a oração são agentes santificadores (1Tm 4,5). Discute-se quem é ou são o(s) agente(s) de santificação em Mt 6,9 e Lc 11,2. Em 1Cor 7,14 cônjuges que creem são santificadores dos cônjuges que não creem. Hebreus recorda a santificação da carne através da aspersione do sangue de bodes e de touros e a cinza de uma novilha (9,13). Ainda que a santificação esteja ligada a Deus, as fórmulas em 2Tm 2,21 e Ap 22,11 apontam para uma autossantificação. 1Pd 3,15 traz o imperativo “santificai” [*hagiásate*], tendo como objeto Cristo, o Senhor. A ambiguidade da declaração (Cristo ser santificado pelo fiel) é dirimida com a análise do dativo “em vossos corações” [*en taís kardíais hymôn*], e pela análise do objetivo da santificação, a saber, a “apologia” [*apología*] diante de qualquer pessoa que inquirir sobre a razão da

esperança: a presença de Cristo nos corações de uma forma absoluta (SUMMERS, 1987, p. 191).

Como indicadores dessa pluralidade estão as ações de Jesus: ele santifica a si mesmo (Jo 17,19), a Igreja (Ef 5,26), os irmãos (2,11). Em Hebreus, a oferta do corpo de Cristo (o sangue da Aliança) proporciona a santificação (9,14; 10,10.14.29; 13,12). A particularidade de Jesus como aquele que santifica é notada na natureza da santificação por ele proporcionada. Se por um lado a santificação que se realiza tendo o ser humano como o agente promotor não ocorre em termos definitivos – a santificação é algo a ser buscado continuamente (12,14) – por outro lado, a oferta do sangue (corpo) de Cristo, que proporciona a santificação, foi realizada “uma vez por todas” [*ephápax*] (10,10), ainda que a santificação continue ocorrendo, pois muitos continuam “sendo santificados” [*toùs hagiázoméous*] (10,14). Adriano Filho (2001, p. 117) destaca que “Jesus é indicado com a prerrogativa divina de ‘santificar’, ou seja, de tornar o povo de Deus o seu próprio povo, trazendo-o a um relacionamento vital com ele”. Isso ocorre através do sacrifício de Cristo (9,26; 10,12.26). Literalmente não há em Hebreus alguma possibilidade de tradução que sugira uma santificação eterna, mas sim o sacrifício perfeito de Cristo. No entanto, visto que esse sacrifício produz resultados definitivos (“aperfeiçoou para sempre” [*teteleíōken eis tò diēnekēs*] – 10,14), não se pode considerar a santificação proporcionada por Jesus (e seu sacrifício) no mesmo nível ou sentido da santificação proporcionada pelos agentes humanos.

Portanto, a interseção literária, no que diz respeito à santificação, coloca em evidência aquele que santifica (*məqaddiškem / ho hagiázōn*): ele é Yahweh [*yhwh(ʿādōnāy)*] (Ex 31,13; Lv 20,8; 21,8.15.23; 22,9.16.32; Ez 20,12; 37,28), ele é Jesus [*ho Iēsoûs*] (2,9-11).

3.3.6 Jesus é Misericordioso e Fiel

Misericordioso e fiel não são atributos exclusivos à divindade. Em toda a literatura bíblica os seres humanos são elogiados ou censurados em razão da presença ou ausência de misericórdia ou fidelidade em suas ações. Contudo, há alguns as-

pectos distintivos da misericórdia e da fidelidade quando atribuídas a Deus e a Jesus.

O autor qualifica Jesus sendo um sumo sacerdote “misericordioso e fiel” [*eleémōn kai pistòs*] (2,17). Conquanto Yahweh nunca seja chamado de sacerdote ou sumo sacerdote na literatura bíblica, ele é chamado e se autointitula pelos dois atributos. Nosso destaque inicial é para o Deus que é misericordioso: “eu o ouvirei, porque eu sou misericordioso [*ḥannûn / eleémōn*]” (Ex 22,26 – LXX); cf. também Ex 34,6 e Ne 9,31 – “o Senhor” [*ʿēl*]; 2Cr 30,9; Ne 9,17.31; Sl 102,8 (LXX); 110,4; 111,4 (LXX); 114,5 (LXX); 144,8 (LXX); Jl 2,13; Jn 4,2 – “o Senhor” [*ʿēl*]. Outro vocábulo usado para designar Deus como misericordioso é *raḥûm / oiktírmōn* (Dt 4,31; 2Cr 30,9; Sl 77,38 (LXX); 102,8 (LXX); 111,4 (LXX); 144,8 (LXX); Jl 2,13; Jn 4,2). Em Sl 114,5 (LXX) trata-se da ação verbal (*mərahēm / eleâi*). Tornou-se comum a crença na perenidade da misericórdia de Deus, conforme especialmente no hino confiado a Asafe registrado em 1Cr e 2Cr, com paralelos em Salmos. O povo é conclamado a prestar culto ao Senhor por causa da sua bondade e “porque a sua misericórdia [*éleos* - LXX] dura para sempre” – 1Cr 16,34.41; 2Cr 5,13; 7,3.6; 20,21; Sl 105,1 (LXX); 106,1 (LXX); 117,1-4.29 (LXX); 135,1-26 (LXX). A crença na misericórdia eterna de Deus compõe o quadro de esperança pregada pelo profeta diante da iminente queda de Jerusalém (Jr 33,11) e no período da reconstrução do templo (Esd 3,11).

No Novo Testamento, Jesus diz que o Pai é “misericordioso” [*oiktírmōn*] (Lc 6,36). A qualificação divina é o padrão proposto aos ouvintes de Jesus: “sede misericordiosos, como também é misericordioso vosso Pai” (Lc 6,36). Ou seja, o padrão de misericórdia não é humano, mas divino. A misericórdia requerida dos membros da comunidade de fé não tem sua nascente nas relações humanas, mas na relação do Pai com os seres humanos. Logo, o modelo de misericórdia é o Pai. Comentando interpretações rabínicas, Vermes (1996, p. 72) declara que

uma das interpretações mais sucintas dessa doutrina da *imitatio Dei* é dada na paráfrase aramaica do Levítico: “Meu povo, filhos de Israel, assim como teu Pai é misericordioso no céu, também tu deves sê-lo na terra” (*Targum Ps. - Jonathan* sobre Levítico 22,28).

No registro lucano, a misericórdia de Deus é algo entranhável (*splánchnon éleos* – Lc 1,78). Paulo se refere a Deus como “o Pai de misericórdias” [*ho patèr tôn oiktirmòn*] (2Cor 1,3), apela “pelas misericórdias de Deus” [*dià tôn oiktirmôn toû theoû*] (Rm 12,1) e o declara “rico em misericórdia” [*plousios en eléei*] (Ef 2,4). Tiago diz que “o Senhor é cheio de terna misericórdia [*oiktirmōn*]” (Tg 5,11). Em 1Pd 1,3 o Pai é possuidor de “muita misericórdia” [*polỳ éleos*]. Uma das recompensas para aquele(a) que se aproxima do trono da graça é o recebimento de misericórdia (*éleos* – 4,16; cf. 1Pd 2,10). Lembrando o pronunciamento profético (Jr 31,31-34), o autor de Hebreus ratifica a ação misericordiosa (“usarei de misericórdia” [*hileōs ésomai*] – 8,12) de Deus como componente da nova Aliança. “Misericórdia” [*éleos*] faz parte de saudações epistolares (Gl 6,16; 1Tm 1,2; 2Tm 1,2; 1Pd 1,3; 2Jo 3; Jd 2). A concepção do Deus misericordioso é, pois, comum na literatura bíblica. Essa característica divina é algo que deve caracterizar também a comunidade de fé, pois a misericórdia supera os sacrifícios e é considerada como um dos preceitos mais importantes da Lei (p. ex., Os 6,6; Mq 6,8; Zc 7,9; Mt 5,7; 9,13; 12,7; 23,23; Lc 10,37; Fl 2,1; Cl 3,12; 1Pd 3,8).

A caracterização de Jesus como misericordioso é vista na cena do clamor do cego (Mt 20,30.31 – dois cegos): “Filho de Davi, tem misericórdia [*eléeśón*] de mim” (Mc 10,48; Lc 18,38). Assim como Lucas registrou as palavras de Zacarias sobre a entranhável misericórdia de Deus (Lc 1,78), Paulo também usa a mesma expressão para Jesus: “no entranhado amor de Jesus Cristo” [*en splánchnois Christoû Iēsoû*] (Fl 1,8 – BAM). Nas recomendações que faz aos seus leitores, Judas exorta-os a esperar a misericórdia [*éleos*] do Senhor Jesus Cristo (Jd 21).

Quanto à fidelidade, mesmo diante da crise do exílio, o que se configura como característica de Yahweh é que ele é fiel (Dt 7,9; Is 49,7). Israel assume não apenas que Yahweh é o único Deus (Dt 6,4). O único Deus é qualificado por atributos igualmente singulares, que independem das ações humanas como, por exemplo, a sua fidelidade (*ʿēmet*), que é para sempre (Sl 117,2). Braulik (2003, p. 100) defende:

a fidelidade de Javé dura além da defecção de Israel, não apenas num único ato de graça, mas fundamentalmente. A fidelidade de Deus não precisa mais corresponder ao comportamento de seu povo, porque em última análise ela tem a sua medida na fidelidade dele para consigo mesmo.

Para os autores neotestamentários, Deus permanece fiel (1Cor 1,9; 10,13; 2Cor 1,18; 1Jo 1,9). Essa manutenção ou permanência da fidelidade divina foge ao acordo bilateral da nova Aliança. Mesmo diante da infidelidade dos incrédulos a permanência da fidelidade divina é garantida (Rm 3,3.4), mas fidelidade essa atribuída a Jesus (1Ts 5,24; 2Ts 3,3; 1Tm 2,13). Em Hebreus, o destaque para a fidelidade do Filho é comparada à fidelidade de Moisés. Jesus e Moisés são fiéis a Deus (3,1.2), mas Moisés o é como servo e Jesus como Filho (3,5.6). Ademais, a fidelidade que é associada a Jesus em Hebreus (2,17) ganha contornos comparativos: primeiro, trata-se de uma fidelidade sacerdotal diferente da fidelidade dos sacerdotes levitas de eternidade. O sacerdote levita deve oferecer sacrifícios pelos pecados do povo e pelos seus (5,3), pois a sua fidelidade não é eterna; segundo, Jesus como sumo sacerdote que é misericordioso e fiel possui sacerdócio segundo a ordem de Melquisedeque, com a caracterização de eternidade (*eis tòn aiôna* – 5,6; 6,20), mesma caracterização dada pelo salmista: “para sempre” [*eis tòn aiôna*] (Sl 109,4 LXX). A sua fidelidade é sem falha e é para sempre, como o é a fidelidade de Yahweh. Ser perfeitamente misericordioso e eternamente fiel são características que colocam o Filho e o Pai em Hebreus em harmonia quanto aos atributos divinos.

Discute-se se a qualificação de Yahweh como misericordioso e fiel tem alguma relação com qualificações dadas a Zeus. Não há maiores destaques para a misericórdia de Zeus, senão algumas breves mas significativas cenas. Terra (2001, p. 41), comentando o hino de Cleante (331-232 a.C.) a Zeus, destaca a crença dos gregos numa única divindade, e um dos atributos dessa divindade é a sua bondade:

O hino evoca a “obediência de todos os seres” ao Deus que os guia para onde quer. É a bondade de Zeus que o faz intervir num mundo à deriva, no qual a humanidade luta em vão para subtrair-se à Lei. Por fim, a oração proclama Zeus como benfeitor universal e insiste na permuta de bens entre Deus e o homem.

Outra cena é vista na Odisseia, no encontro de Ulisses com seu pai Laerte. Ulisses ouve a exclamação paterna de alegria: “Zeus misericordioso!” (HOMERO, 2006b, p. 154). Entendida como uma interjeição popular, essa expressão pode indicar a concepção comum da misericórdia como atributo de Zeus. Na Ilíada, as palavras de Agamenon são geralmente entendidas como sentimentos do próprio Agame-

non, e não de Zeus. No entanto, suas palavras são ilustrativas quando fala aos habitantes de Argos:

Amigos, heróis gregos, senhores de Ares: o grande Zeus, filho de Cronos, deus sem misericórdia, lançou-me em ruidosa loucura, pois me prometeu e assegurou que eu saquearia a Ílion de altas muralhas e partiria, mas agora infligiu-me áspera decepção e me obriga a voltar sem glória para Argos (HOMERO, 2005, p. 21).

Ratificamos que misericórdia e fidelidade, atributos divinos, são requeridas dos seres humanos sendo, portanto, atributos não exclusivamente divinos. Contudo, misericórdia e fidelidade são atributos que designam Yahweh e, em Hebreus, passam a designar o sumo sacerdote Jesus. A misericórdia e a fidelidade desse sumo sacerdote não são da mesma categoria de qualquer ser humano, inclusive Moisés (3,2s). Jesus é misericordioso e fiel na dimensão divina, particularmente ligado ao Deus da Aliança, o “Senhor Deus compassivo, clemente e longânimo e grande em misericórdia [*ab-ḥésed* / *polyéleos*] e fidelidade [*ʔēmet* / *alēthinós*]” (Ex 34,6; cf. Dt 7,9 “o El fiel” [*hāʔēl ḥanneʔēmān* / *theòs pistós*]).

3.3.7 Jesus é Glorificado e Honrado

Não há em Hebreus afirmações diretas que se referem ao Deus glorificado. Entretanto, a ação de Deus pode ser identificada nas sete afirmações do autor (a declaração em 9,5 é descritiva dos querubins de glória postos em cima da arca da Aliança): o Filho é o resplendor da glória [do Pai] (1,3); o Filho foi coroado de glória e de honra [pelo Pai] (2,7.9); muitos filhos são conduzidos [por Deus] à glória [de Deus] (2,10); Jesus tem sido considerado [por Deus] digno de maior glória do que Moisés (3,3); Cristo a si mesmo não se glorificou, mas foi glorificado [pelo Pai] (5,5); a Jesus Cristo deve ser dedicada glória eterna (13,21).

Uma característica literária neotestamentária é a associação entre glória (*dóxa*) e honra (*timé*). Além de Hb 2,7.9 a expressão é vista em Rm 2,7.10, 1Tm 1,17, 1Pd 1,7; 2Pd 1,17, Ap 4,9.11; 5,12.13; 21,26. Em 1Tm 1,17 honra e glória são devidas ao Deus único. Em 2Pd 1,17 há o destaque para o momento em que Jesus Cristo recebeu honra e glória da parte de Deus Pai: no momento da transfiguração

(cf. Lc 9,35)⁸⁴. Todavia, a honra e a glória que são devidas ao Deus único sofrem um processo de transferência, implicando na interseção literária entre os atributos de Deus e de Jesus, conforme ilustra o Apocalipse de João: os seres vivos estão preparados para darem glória e honra “ao que se encontra sentado no trono, ao que vive pelos séculos dos séculos” [*tôi kathēménōi epì tōi thrónōi tōi zōnti eis tous aiōnas tōn auónōn*] (Ap 4,9), literalmente identificado como sendo o Senhor Deus (Ap 4,8.11). Em seguida, a dignidade no recebimento da honra e da glória passa para o Cordeiro (*tò arnion* – Ap 5,12), com a ratificação de que ambos, aquele que está sentado no trono e o Cordeiro, são os receptores da honra e da glória.

À semelhança de outros atributos divinos, glória e honra creditadas a Jesus em Hebreus e outros escritos neotestamentários podem ter uma conotação mais do que devocional, implicando também numa declaração política. Silva (2007) faz uma análise sociopolítica do período francês conhecido como Regime de Vichy (1940-1944), sob a tutela nazista. O seu argumento é que regimes totalitários modernos comumente se apropriam de práticas totalitárias do mundo antigo. Referindo-se ao mundo antigo grego e romano, diz Silva (2007, p. 55):

Paralelos e referências poderiam ser levados à exaustão. O mundo antigo facilmente é representado e lido em meio a todas essas características dos regimes autocráticos europeus, autorizando ou desautorizando práticas, legitimando, enfim, servindo como espelho da honra, do poder e da glória das nações e da megalomania de seus líderes.

Honra ao imperador romano era prática desde César Augusto (MOSCONI, 2007, p. 53). Por volta de 90 d.C. um templo foi dedicado em honra ao imperador Domiciano em Éfeso. Sobre essa honra Arens e Mateos (2004, p. 76) destacam que

por ter-lhe sido concedida a permissão imperial para edificar um templo ao imperador e por ter quem lhe prestasse culto, Éfeso foi elevada, no reinado de Domiciano, à cobiçada categoria de [...] guardiães dos deuses, ou seja, foi-lhe dada a honra de ser a encarregada de organizar as festas e cultos, além de jogos esportivos em sua honra.

Templos semelhantes foram erguidos na Ásia Menor. Hebreus participa desse ambiente de tensão entre a glória e honra devidas a Jesus e as devidas ao imperador romano. Comentando Gl 1,1-5, Ferreira (2005, p. 38) submete a declaração “a

⁸⁴ A maioria dos comentaristas vincula 1Pd 1,17 à cena da transfiguração conforme os sinóticos (cf. KAHMANN, 1999, p. 126).

quem seja a glória pelos séculos dos séculos. Amém!” [*hōi hē dóxa eis toūs aiōnas tōn aiōnōn, amén*] à leitura conflitual, estabelecendo uma distinção entre os feitos do Império Romano e os de Jesus:

Na cruz, Jesus se entregou para transformar o símbolo-instrumento da dominação (paz romana = morte) em fonte de símbolo-instrumento de salvação (paz de Cristo = vida). A vontade do nosso Pai é a liberdade que se personifica e tem sua realização máxima em Jesus Cristo (1,4). A partir de então, toda a glória do Império Romano e seus imperadores (alguns se auto-definiam como deuses) é desmascarada. A “glória” só pertence a Deus, “pelos séculos dos séculos” (1,5).

Hebreus preserva a tradição da glorificação do Pai (2,10; 9,5 e 13,21) mas, conforme a tradição neotestamentária já em curso, Jesus, à semelhança do Pai, é tanto o agente (1,3) como o receptor (13,21) da glória. O autor insiste no ato do Pai em relação à glória e honra do Filho (2,7.9). Uma comparação com o Dêutero-Isaías ilustra a ‘dinâmica monoteísta’ e a interseção literária no que diz respeito à glória e honra de Jesus. O profeta escreveu: “Eu sou o Senhor, este é o meu nome; a minha glória, pois, não a darei a outrem, nem a minha honra, às imagens de escultura” [*ʾānī yhw̄h(ʾāḏōnāy) hūʾ šəmī ūkəbōḏī ləʾaḥēr lōʾ-ʾettēn ūtəhillātī lappəsīlīm*] (Is 42,8). O profeta credita a Yahweh a exclusividade da glória e da honra, ao mesmo tempo em que ratifica a indisposição à iconicidade dos ídolos. Dado o largo uso que faz da LXX, não há base para imputar ao autor de Hebreus desconhecimento dessa prerrogativa divina. Ao qualificar Jesus como “resplendor da glória” [*apaúgasma tēs dóxēs*] (1,3) do Pai, o autor não se arvora revogar o preceito profético. A justificativa, portanto, para a qualificação de Jesus com atributos antes exclusivos de Yahweh é, conforme Theissen (2009, p. 80 e 86), a ‘dinâmica monoteísta’ evidenciada na suplantação da concorrência: primeiro, glória e honra atribuídas a Jesus podem significar o cumprimento ou realização do anseio por uma divindade próxima. O Filho glorificado e honrado implicaria na presença real de Deus entre os seres humanos; segundo, o Cristo honrado e glorificado suplanta as exigências imperiais de glória e honra.

3.3.8 Jesus é o Grande Pastor

De maneira abrupta o autor nomeia Jesus como “o grande Pastor das ovelhas” [*tòn poiména tòn probátōn tòn mégan*] (13,20). A origem dessa qualificação pode ser vista e entendida a partir das antigas religiões da Mesopotâmia e do Egito. Brasil (1991, p. 49) destaca dois poemas ilustrativos das antigas concepções sobre a função pastoral do Sol divino. O primeiro poema é o hino a Shamash (o Sol), escrito por volta do segundo milênio a.C., no qual a divindade mesopotâmica cumpre funções pastorais: “Tu apascentas todos os seres dotados de espírito vital; tu és o seu pastor, estejam eles cima ou em baixo”. O segundo poema é egípcio, do período de Amenófis IV (1371-1356 a.C.), também em celebração ao Sol divino: “Tu és bom para cada um, tu, pastor, que conheces a compaixão”. O fato de Yahweh ser qualificado como pastor no Antigo Testamento (p. ex.: Gn 49,24; Sl 23; Sl 79,1 (LXX); Is 40,11; Jr 31; Ez 34,6s) não se configura numa atribuição inédita, mas sim com conotações oriundas das religiões do mundo antigo. A opinião de Brasil (1991, p. 49) sintetiza essa interação:

Estes elementos nos ajudam a entrever a riqueza da concepção teológica e da experiência espiritual dos povos do antigo oriente médio em face do deus-pastor. A originalidade de Israel supõe todas essas expressões das culturas vizinhas. O AT, por assim dizer, relê na Torá, nos Profetas e nos Salmos essa teologia comum aos povos da região.

Mateus e Marcos registram o sentimento de Jesus diante da multidão nos mesmos moldes dos antigos redatores veterotestamentários: “Vendo ele as multidões, compadeceu-se delas, porque estavam aflitas e exaustas como ovelhas que não têm pastor [*poiména*]” (Mt 9,36; Mc 6,34; cf. 1Rs 22,17; 2Cr 18,16; Zc 10,12). Na tradição joanina a figura pastoral de Jesus se sobressai (Jo 10). Contudo, a declaração de Hb 13,20 tem maior associação com 1Pd 5,4, que qualifica Jesus como “Supremo Pastor” [*archipoímen*]. Attridge (1989, p. 406) vê essas duas declarações como possíveis evidências de uma mesma tradição litúrgica e eclesial. Incluímos nessa possível tradição 1Pd 2,25 “Porque estáveis desgarrados como ovelhas; agora, porém, vos convertestes ao Pastor [*epi tòn poiména*] e Bispo da vossa alma”.

Os aspectos afins com a temática neomonoteísta podem ser duplamente expostos. Primeiro, a qualificação de Jesus como grande Pastor (13,20) absorve a

mesma função pastoral de Yahweh no Antigo Testamento. Os textos veterotestamentários indicativos do pastoreio de Yahweh apontam para a vontade de Yahweh conduzir e cuidar do seu povo. Essa é a expectativa do salmista: “O Senhor é o meu pastor [*yhwh(ʔādōnāy) rōʿî*]; nada me faltará. Ele me faz repousar em pastos verdejantes. Leva-me para junto das águas de descanso, refrigera-me a alma. Guia-me pelas veredas da justiça” (Sl 23,1-3). “Ele é o nosso Deus, e nós, povo do seu pasto e ovelhas de sua mão” (Sl 94,7a – LXX). De igual forma a perspectiva profética: “Eis que o Senhor Deus virá (...) como pastor [*kārōʿeh*], apascentará o seu rebanho; entre os seus braços recolherá os cordeirinhos e os levará no seio; as que amamentam ele guiará mansamente” (Is 40,10.11). No entendimento de que Hebreus expressa uma espécie de retorno ou retomada de Deus na peregrinação junto com o seu povo (KÄSEMANN, 1984; ADRIANO FILHO, 2001), conduzindo os seus muitos filhos à glória (2,10), a designação de Jesus como o grande Pastor se alinha nessa dinâmica de peregrinação: ele pode conduzir o seu povo porque conhece o caminho (10,20) e já entrou no destino final dessa peregrinação (6,20; 9,12.24).

O segundo aspecto relacionado com a temática neomonoteísta é que a qualificação de Jesus como grande Pastor o diferencia de Moisés (ATTRIDGE, 1989, p. 406). No período pós-exílico o profeta registra a saudade do povo nestes termos: “Então, o povo se lembrou dos dias antigos, de Moisés, e disse: Onde está aquele que fez subir do mar o pastor [*rōʿê*] do seu rebanho? Onde está o que pôs nele o seu Espírito Santo?” (Is 63,11). Essa declaração tem ligação com Os 12,14 (LXX): “Mas o Senhor, por meio de um profeta, fez subir a Israel do Egito e, por um profeta, foi ele guardado”, numa alusão ao pastoreio de Moisés na peregrinação do êxodo. Moisés é lembrado como o pastor de Israel. Defendemos que na perspectiva conflitual, o ambiente de Hebreus pode indicar um conflito com as posições rabínicas a respeito de Moisés, especialmente as interpretações dos *midrashim*. Especificamente a respeito da qualificação pastoral de Moisés entre os rabinos, Bruns (1997, p. 675) afirma:

a interpretação midráxica é multiforme e extravagante, mas também holística como prática social. Nenhuma interpretação se sustenta por si mesma, porque nenhum rabino fala como um leitor solitário – nenhum rabino fala pura e simplesmente em seu próprio nome e por sua própria autoridade privada. O diálogo todo avança em nome de Deus e em nome de Moisés: “As palavras desses e de outros Sábios, todas elas, foram dadas por Moisés, o

pastor, a partir do que recebeu do Único do universo. *Elas são dadas por um pastor*".

Aceitando-se a controvérsia com os rabinos, não seria qualquer figura ilustre judaica a receber a qualificação pastoral nos moldes de Moisés e ainda ser superior a esse. Jesus, como grande Pastor, tem a sua supremacia autenticada se a perspectiva for a qualificação no mesmo nível e categoria de Yahweh.

3.3.9 Jesus é Senhor e Deus

Os dois grupos de menções ao “Senhor” [*kýrios*] em Hebreus são: a) Referindo-se a Deus os usos em 1,10; 7,21; 8,2.8.9.10.11; 10,16.30; 12,5.6; 13,6; b) Referindo-se a Jesus os usos em 2,3; 7,14; 13,20. Duas menções requerem maior atenção: em 1,10 se trata da citação de SI 101,26 (LXX); em 12,14 há ecos de SI 33,15 (LXX), com uma relativa dubiedade a respeito da identidade do objeto. Em 2,3 e em 7,14 as designações de Jesus como Senhor são possíveis alusões ao Jesus histórico. Em um dos primeiros escritos neotestamentários, Paulo faz menção ao senhorio de Jesus Cristo na saudação inicial epistolar (1Ts 1,1). Os demais escritos neotestamentários, com exceção da Epístola a Tito e das epístolas joaninas, referir-se-ão a Jesus também como *kýrios*. Essas duas menções, 1,10 e 12,14, são objeto primário do presente tópico, ao mesmo tempo em que estabelecemos uma relação de *kýrios* com *theós*, tendo como referência 1,8.

Hb 1,10 tem como base o texto da LXX (SI 101,26), que inclui o vocativo “Senhor” [*kýrie*]: “Ainda: No princípio, Senhor, lançaste os fundamentos da terra, e os céus são obra das tuas mãos” [*kaí: sý kat’ archás, kýrie, tèn gên ethemeliōsas, kai érga tòn cheirôn sou eisin hoi ouranof*]. O texto hebraico omite esse vocativo, mas o explicita em SI 102,25 (BHS): trata-se de “Deus” [*ʔē*]. Ainda que a referência para o autor seja a LXX, o uso de *ʔē* no texto hebraico não inibe o autor na identificação da identidade do Senhor: trata-se de Jesus. A aplicação não se refere somente à identificação. O cântico de louvor em 1,10-12 (SI 101,26-28 – LXX) é todo aplicado ao Filho. Estamos, portanto, não diante de um processo, mas diante de uma

aplicação. Não se trata de uma simples transferência de atributos, mas de uma ratificação da identidade do sujeito.

Algumas implicações do uso de *kýrios* já foram anteriormente destacadas. Ratificamos: a) Os autores neotestamentários comumente denominam Yahweh (El, Elohim) como “Senhor” [*kýrios*] (p. ex.: Lc 1,68; At 4,24). Do ponto de vista numérico, há poucas ocorrências no Novo Testamento de Jesus como Senhor, em citações ou alusões ao Antigo Testamento (Mt 22,44; Mc 1,3; Rm 10,13; 1Cor 1,31). Jesus mesmo usa “Senhor” [*kýrios*] para si (Mt 21,3; Mc 11,3) e recebe semelhante tratamento de outros, como forma respeitosa (Mc 7,28; Lc 17,5; At 9,5); b) A combinação desses usos aponta para o que Theissen (2009) chama de suplantação da concorrência, um dos aspectos da ‘dinâmica monoteísta’: o novo Senhor Jesus devia ser exaltado e sua exaltação devia superar os demais deuses e senhores. Um possível conflito com a mentalidade de devoção a César, senhor de Roma, subjaz nos tratamentos dispensados a Jesus como Senhor.

Entretanto, as afirmações que identificam Jesus em 1,8.10 como sendo o *theós* e o *kýrios* das antigas declarações do salmista (Sl 44,7 – LXX; Sl 101,26 – LXX) não estão na mesma categoria ou estilo das demais designações de Jesus como *theós* e *kýrios* no restante da epístola e em todo o Novo Testamento. Utilizamos aqui o exemplo de uma declaração presente num escrito paulino para mostrar a singularidade de Hebreus.

A declaração literariamente mais direta nos escritos paulinos a respeito da divindade de Jesus é a que se encontra em Fl 2,6: “pois ele, subsistindo [*hypárchōn*] em forma de Deus, não julgou como usurpação o ser igual a Deus”. As traduções em português preservam o sentido básico de *hypárchō* (ser, estar, existir, subsistir), mas a função do particípio tem se mostrado heterogênea:

- “ele [Jesus Cristo], que é de condição divina” (TEB).
- “sendo ele [Cristo Jesus] de condição divina” (BAM).
- “Ele [Cristo Jesus], existindo em forma divina” (BCNBB).
- “Ele [Cristo Jesus], estando na forma de Deus” (BJ).
- “pois ele [Cristo Jesus], subsistindo em forma de Deus” (ARA).

- “que [Cristo Jesus], sendo em forma de Deus” (ARC).
- “Pois ele [Cristo Jesus], que por natureza sempre foi Deus” (JBP).

Literalmente, a BJ reflete o texto grego de Fl 2,6, mas opta pela tradução temporal para o participio *hypárchōn* (estando). Parece-nos que a tradução concessiva seja adequada: “embora sendo Deus” (NVI). A tradução concessiva contribui para a admissão de uma paráfrase plausível: “ele, Jesus Cristo, mesmo sendo Deus...”. O que segue em Fl 2,6-11 é conhecido como um hino cristão semelhante a outros hinos (Cl 1,15-20; 1Tm 3,16; 2Tm 2,11-13). A implicação é que nas antigas manifestações de louvor a adoração das comunidades sob a influência de Paulo, Jesus já era aclamado em sua condição divina. Contudo, tratava-se de uma aclamação ainda cercada de dubiedade. A fraseologia ainda permitia algum tipo entendimento que não implicasse numa afirmação categórica ou direta que Jesus era Deus. A heterogeneidade nas traduções é um reflexo dessa dubiedade. Portanto, estabelecemos a comparação: uma das declarações mais diretas nos escritos da tradição paulina a respeito da divindade de Jesus, Fl 2,6, não se equipara em estilo a Hb 1,8.10. Fl 2,6 e o restante do hino desejam enfatizar que o Cristo divino é servo. Hb 1,8.10 enfatiza que as Escrituras afirmam que o Filho é Deus e Senhor.

Em Jo 20,28 a declaração de Tomé “Senhor meu e Deus meu” [*Ho kýriós mou kai ho theós mou*] aproxima-se teologicamente de Hb 1,8.10. Ainda assim, Hebreus tem a sua particularidade. Se a declaração de Tomé pode ser uma invocação de Sl 34,23 (LXX), em Hebreus há uma referência direta aos salmos. O estilo do autor reivindica não a sua própria autoridade eclesiástica, mas a autoridade das Escrituras (a LXX), o que se justificaria num ambiente de conflito (cf. tópico 3.1).

É característica dos escritos da tradição paulina a fórmula de saudação que contempla Deus, o Pai e Jesus, o Senhor⁸⁵. Nessa fórmula paulina a conjunção ‘e’ ganha importância por ainda denotar a ambiguidade na relação entre Deus Pai e o Filho Senhor Jesus. Do ponto de vista literário, em 1,8.10 o autor faz uma afirmação categórica, isto é, sem expressões ou locuções que admitam outras possibilidades, especialmente no seu modo de introduzir a seção de citações: “mas acerca do Filho” [*pròs dè tòn huión*] (1,8), subentendendo-se o “o Pai disse” (1,5). A sequência refe-

⁸⁵ 1Cor 1,3; 2Cor 1,2; Gl 1,3; Ef 1,2; Fl 1,2; Cl 1,3; 1Ts 1,1; 2Ts 1,1; 1Tm 1,1; 2Tm 1,1; Tt 1,4; Fm 3.

rente a Jesus é estabelecida: “Filho” [*huiós*], “Deus” [*theós*] e “Senhor” [*kýrios*]. Os vocativos *ho theós*⁸⁶ (Sl 44,7 – LXX) e *kýrie* (Sl 101,26 – LXX) atribuídos a Jesus poderiam ser objetados (por Jâmnia, por exemplo) através da invocação dos inflexíveis atributos constantes do *shema 'Yisrael* – “Ouve Israel, o Senhor [*yhwh(ʿāḏōnāy)*], nosso Deus [*ʿēlōhénû*], é o único Senhor [*yhwh(ʿāḏōnāy)*” (Dt 6,4) ou pela lembrança profética do Dêutero-Isaías que ratificava o monoteísmo: “Eu sou o Senhor [*yhwh(ʿāḏōnāy)*], e não há outro; além de mim não há Deus [*ʿēlōhîm*]” (Is 45,5). Para o autor, à semelhança dos atos criativos do Filho (1,2), atos esses que antecedem ao Jesus histórico, o senhorio do Filho também se encontra numa posição temporal que transcende ao Jesus histórico.

As duas designações de Jesus (“Deus” [*theós*] e “Senhor” [*kýrios*]) guardam estreita semelhança com as menções ao imperador Domiciano, a quem se atribuem os qualificativos *dominus et deus noster* (senhor e deus nosso). Arens e Mateos (2004, p. 82-84) sugerem que tais qualificativos imperiais são passíveis de objeção, se se levar em consideração que foram escritos décadas mais tarde por pessoas provavelmente não imparciais (p. ex.; Plínio, Suetônio, Marcial). Mas não se nega que, após a morte do imperador, o senado romano o condenou à *damnatio memoriae*: o império deveria apagar Domiciano da lembrança (BOORSTIN, 1995, p. 229). O autor de Hebreus está em sentido inverso quanto ao Filho qualificado como “Deus” [*theós*] e “Senhor” [*kýrios*]. Nas palavras de Miles (2002, p. 25), “como Deus, o Senhor não pode deixar de existir”.

A linguagem que Paulo usa nessa junção Deus-Senhor não diminui a ambiguidade da relação entre Deus e Jesus: “para nós há um só Deus, o Pai [*heîs theòs ho patèr*] [...] e um só Senhor, Jesus Cristo [*heîs hýrios Iēsoûs Christòs*]” (1Cor 8,6). A respeito de 1,8.10 pode-se discutir possíveis ambiguidades teológicas. Do ponto de vista literário a ambiguidade desaparece: os diferentes tratamentos que descrevem os personagens se referem a um só, o Filho.

A segunda declaração objeto de nossa análise sobre Jesus como *kýrios* é a de 12,14: “Segui a paz com todos e a santificação, sem a qual ninguém verá o Senhor [*tòn kýrion*]”. A maioria dos comentaristas entende que o objeto direto nessa

⁸⁶ Nominativo na função vocativa. O grego moderno (MGK, 1850) grafa Sl 45,6 (44,7 LXX) com o vocativo *Theé*.

declaração é “Deus” [*theós*] (GUTHRIE, 1984, p. 241; ELLINGWORTH, 1993, p. 662; LAUBACH, 2000, p. 212). Contudo, há em Hebreus uma indicação direta da visualização futura de Cristo: “assim também Cristo, tendo-se oferecido uma vez para sempre para tirar os pecados de muitos, aparecerá [*ophthésetai* – literalmente, “será visto”] segunda vez, sem pecado, aos que o aguardam para a salvação” (9,28). Attridge (1989, p. 367) ressalta que a declaração em 12,14 não é clara e a definição sobre a identificação exata de quem é o Senhor é de pouca importância. A opinião de Ellingworth (1993, p. 663) nos parece mais adequada, que é possível que o autor se refira a Deus e a Cristo sem distinção. Encontramos no Novo Testamento declarações que ressaltam a existência no meio judaico-cristão de uma expectativa da visão de Deus como recompensa para o fiel (Mt 5,9). Paulo expressou a expectativa da visão futura de Deus “face a face” [*prósōpon pròs prósōpon*] (1Cor 13,12). De igual modo, há registros a respeito de uma visão escatológica de Jesus (Mt 26,64; Mc 13,26; 1Pd 1,7.8; Ap 1,7). A visão do Senhor à qual Hb 12,14 se refere participa, portanto, dessa cultura religiosa intrajudaica que suplanta as antigas barreiras impostas pela aniconicidade de Yahweh.

Portanto, as interseções entre os atributos do Pai e do Filho são elementos textuais que compõem uma nova concepção de Deus. Ao ser qualificado com os atributos que eram exclusivos de Deus, Jesus é exaltado não apenas numa perspectiva escatológica, mas já presente. Não se trata de uma simples transferência de atributos divinos do Pai para o Filho. Conforme Hebreus, o Filho já possuía esses atributos muito antes de sua manifestação em carne e sangue. O autor assume esses atributos dentro da intertextualidade então vigente que, conforme nossa defesa, reflete um ambiente de conflitos. A caracterização do Filho com os atributos do Pai é a proposta de Hebreus para a sua comunidade, mas cujos desdobramentos passarão a exigir que a identidade do Filho seja discutida não apenas por um autor ou uma comunidade de fé, mas por toda a liderança cristã que se formou na cristandade nos séculos seguintes, até que, em concílios ecumênicos, a Igreja decidisse sobre a divindade de Jesus. Muito antes das decisões dogmáticas, as interseções entre o Pai e o Filho, conforme apresentadas por Hebreus, já defendiam a paradoxal afirmação de que o Filho era Deus.

CONCLUSÃO

Uma pesquisa bíblica é sempre algo incompleto. Haverá sempre um aspecto a ser melhor explorado. Entretanto, mesmo não sendo conclusiva, a pesquisa bíblica abre portas, mostra possibilidades, aventa situações. Com tais ressalvas é que podemos falar sobre ‘conclusão’ quando as referências são textos do Antigo e do Novo Testamento.

Em diferentes momentos destacamos que a Epístola aos Hebreus é analisada no meio acadêmico especialmente pela sua alta cristologia e suas particularidades. Com ‘Epístola aos Hebreus: Bases Textuais para um Neomonoteísmo Cristão’ saímos dessa tradição de análise cristológica e nos direcionamos para uma análise temática de natureza teológica. O aspecto da cristologia destacado em nossa pesquisa – a divindade de Cristo – está submisso à perspectiva teocêntrica. cremos que a ênfase teocêntrica na análise de textos cristológicos se constitui numa metodologia de pesquisa relevante, que merece ser aplicada em estudos neotestamentários em geral. Esse direcionamento teocêntrico nos permitiu argumentar com amparo textual a respeito não apenas do tema em si, mas do ambiente intrajudaico daquele final do séc. I d.C. Ou seja, a temática a respeito da divindade de Jesus, com diretas implicações sobre a concepção monoteísta judaica então em vigor, foi submetida ao ambiente sociorreligioso. Nossa constatação foi a de que a Epístola aos Hebreus participa de um ambiente de múltiplos conflitos. Ela nos permitiu destacar alguns desses conflitos no ambiente intrajudaico pós-70 d.C., com implicações e consequências para todas as comunidades judaico-cristãs que se formam a partir do séc. II d.C., chegando inclusive aos nossos dias: a despeito do dogma cristão da Trindade, ainda se pesquisa e se discute quem, de fato, foi/é Jesus Cristo.

A hermenêutica e exegese múltiplas utilizadas nessa pesquisa proporcionaram a emersão de detalhes, especialmente os de natureza conflitual: o autor propõe aos seus ouvintes/leitores uma “palavra de exortação” (13,22) que, por sua vez, está inserida num ambiente de disputas intrajudaicas. Além dessas emersões, outros aspectos decorrentes do conteúdo de Hebreus mostraram-se não apenas atraentes mas também necessários à investigação acadêmica: a linguagem de Hebreus que não se refere ao sacerdócio de Jesus Cristo se sustenta no período pré-70 d.C.?

Por que Hebreus foi ignorada pelos concílios ecumênicos, especialmente o de Niceia em 325 d.C., como base argumentativa neotestamentária a respeito da divindade do Filho? Hebreus é uma base adequada para o desenvolvimento de uma cristologia latino-americana? Visto que nos limitamos aos aspectos interseccionais entre o Pai e o Filho, merece uma análise sistemática a alteridade entre o Pai e o Filho em Hebreus. A temática monoteísta (e, com a presente pesquisa, neomonoteísta) provoca a discussão sobre o lugar da concepção monoteísta cristã no mundo contemporâneo que é tendente ao *poli*, à fragmentação da religião, ao *multi*. Contudo, duas das ideias mais consequentes de nossa pesquisa são a possibilidade de se escrever a história de Yahweh no Novo Testamento (quem é Yahweh nos escritos neotestamentários?) e a possibilidade de se analisar a doutrina da Trindade sob o prisma textual/literário. Esses e outros temas transcendem os limites propostos para o nosso trabalho, mas aparecem como possibilidades de receberem sistemático tratamento acadêmico e pastoral.

Propusemo-nos inicialmente demonstrar que a Epístola aos Hebreus fornece elementos textuais que fomentam a discussão a respeito da divindade de Jesus Cristo. Nossa constatação é que Hebreus não apenas fornece base adequada para essa discussão, como utiliza uma linguagem diferenciada: além das afirmações oriundas de sua própria retórica e pensamento teológico, o autor reivindica as Escrituras (a LXX) como base para as afirmações categóricas sobre a divindade do Filho; além disso, há uma ousadia implícita na configuração de uma divindade icônica e permissiva quanto à aproximação; e, também, as declarações do autor polemizam quanto às mudanças na Lei de Moisés. Exploramos os sentidos e implicações dessas declarações que assumem a divindade de Jesus, especialmente através das perspectivas gramaticais, literárias e sociorreligiosas. Sob as exposições e argumentações do capítulo 'Elementos Socioliterários Formadores do Neomonoteísmo' acreditamos que tal objetivo foi cumprido.

Ademais, objetivamos também uma inserção na discussão de um tema bíblico levando em consideração uma das propostas das Ciências da Religião, que é a análise sociorreligiosa. A análise da Epístola aos Hebreus dentro de um ambiente de conflito e as transformações sugeridas pelo autor a serem efetivadas nos pilares da fé judaica nos permitiram cumprir esse alvo. Sem se subtrair todos os aspectos de-

vocionais que a epístola sugere, há em Hebreus uma tensão subjacente, a nosso ver, provocada pelo ambiente desfavorável para as diferentes comunidades judaicas após a queda de Jerusalém e o fim do sacerdócio levítico em 70 d.C. Por fim, dentro dos objetivos propostos para esse trabalho, a contribuição para um método exegetico-literário foi alcançada parcialmente. Assim como Vanhoye (1976) elaborou uma consistente estrutura para Hebreus, a epístola merece ainda uma elaboração consistente sob o ponto de vista estritamente literário, conforme a metodologia de Miles (1997 e 2002).

A 'dinâmica monoteísta' proposta por Theissen (2009) foi aplicada como tentativa de se responder à pergunta: como o autor da Epístola aos Hebreus chegou à divinização de Cristo? Os três fundamentos principais da 'dinâmica monoteísta' (a superação cognitiva da dissonância, que transforma uma catástrofe em vitória; a confirmação/intensificação de um consenso: a tendência monolátrica é levada ao monoteísmo; a suplantação da concorrência: todos os demais deuses se tornam 'nada' diante do um só e único Deus) foram levados em consideração não à luz da fé pós-pascal em Cristo, mas à luz dos ambientes conflituais pós-70 d.C., que se mostraram plausíveis como sendo o *Sitz im Leben* de Hebreus.

Considerações finais são necessárias quanto à hipótese: a apresentação de Jesus em Hebreus com atributos que designavam exclusivamente Deus (Yahweh/Elohim/EI) no antigo judaísmo se constitui numa proposta de rompimento radical com a antiga concepção anicônica de Yahweh. A nosso ver, a hipótese foi confirmada. Ao analisarmos as declarações do autor de Hebreus relacionadas ao Filho Jesus, procuramos justificá-las como participantes de um ambiente de conflito sociorreligioso, a fim de que aquelas declarações não fossem entendidas ou justificadas atemporalmente. Semelhantemente, submetemos as declarações sugestivas da divindade de Jesus à comparação com os pilares da fé judaica. Finalmente, enfatizamos as interseções entre os atributos de Deus e de Jesus. Essa tríplice análise nos permitiu a constatação e, agora, a ratificação de que a admissão da divindade de Jesus Cristo nos termos da epístola é uma nova concepção da divindade, sem se configurar numa defesa ou sugestão de um novo deus. O rompimento teológico radical aventado na hipótese se confirma não somente pela natureza inaudita de Yahweh ser concebido de forma imanente e icônica, mas especialmente porque a sua iconi-

dade era expressamente vetada no Antigo Testamento. Ao ser admitida pelo autor da epístola, a iconicidade de Deus no Filho permanece dentro dos limites possíveis ao monoteísmo judaico-cristão, mas um monoteísmo que absorve novas características, sendo, portanto, um neomonoteísmo: da transcendência divina à sua imanência; Deus muda aspectos da Lei de Moisés, o que inevitavelmente implica em mudança nos próprios desígnios divinos; Deus assume forma humana; os fiéis são desafiados a se aproximarem dele e a mirá-lo. A admissão da divindade de Jesus soluciona a crise sociorreligiosa intrajudaica pós-70 d.C.: fecha-se o longo ciclo de intermediações entre Deus e os seres humanos. A caminhada doravante é com o mediador Jesus que, para o autor de Hebreus, é Yahweh mesmo.

REFERÊNCIAS

- AALEN, S. Glória. In: COENEN, Lotar e BROWN, Colin (Org.). *O novo dicionário internacional de teologia do Novo Testamento*. Tradução de Gordon Chown. São Paulo: Vida Nova, 1983, vol. 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.). *The Greek New Testament*. 4. ed. 6. impr. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft e United Bible Societies, 2002.
- ALT, Albrecht. O Deus paterno. In: GERSTENBERGER, Erhard S. (Org.). *Deus no Antigo Testamento*. São Paulo: Aste, 1981.
- ANDREWS, Carol. *Amulets of ancient Egypt*. Austin: University of Texas Press, 1998.
- ANSTEY, Matthew. *The Transliterated BHS Hebrew Old Testament*. Norfolk: Bible Works, 2001. (BHT).
- APOCALIPSIS DE ESDRAS (IV Esdras). Traducido del etíope al francés por René Basset, y puesto a español por Juli Peradejordi. (Barcelona: Editorial 7 ½, 1980). *Versificación arreglada*. Disponível em: <<http://pt.scribd.com/doc/60221002/Apocalipsis-de-Esdras>>. Acesso em: 06 mar.2011.
- 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.
- ARENAS, Octavio Ruiz. *Jesus, epifania do amor do Pai*. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2001.
- ARENS, Eduardo; MATEOS, Manuel Díaz. *O apocalipse: a força da esperança*. São Paulo: Loyola, 2004.
- 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.
- ARRUDA, Francimar. Ética e desamparo na sociedade contemporânea. *Ethika*, Rio de Janeiro, v. 14, n. 2, p. 117-126, 2007.
- ASCHOFF, Christoff. *Der historische Jesus: Unterrichtsentwurf*. Norderstedt: GRIN, 2008.
- ATANÁSIO, Santo. *Contra os pagãos; a encarnação do Verbo; apologia ao imperador Constâncio; apologia de sua fuga; vida e conduta de S. Antão*. Tradução de Orlando Tiago. São Paulo: Paulus, 2002. (Coleção Patrística, vol. 18).
- ATTRIDGE, Harold W. *The epistle to the Hebrews*. Philadelphia: Fortress Press, 1989.

- _____. *Essays on John and Hebrews*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2010.
- BACKHAUS, Knut. *Der sprechende Gott*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2009. (WUNT 240).
- BADCOCK, Francis John. *The pauline epistles and the epistle to the hebrews in their historical setting*. London/New York: Society for promoting Christian knowledge/Macmillan Co., 1937.
- BAKHTIN, Mikhail M. *Marxismo e filosofia da linguagem: problemas fundamentais do método sociológico na ciência da linguagem*. Tradução de Michel Lahud e Yara Frateschi Vieira. 12. ed. São Paulo: Hucitec, 2006.
- BARCLAY, Willian. *The letter to the Hebrews*. Louisville: Westminster John Knox Press, 2002.
- BARREIRO, Álvaro. *Assumiu a nossa carne e acampou entre nós: subsídios para orar; os mistérios da infância de Jesus*. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2002.
- BARTH, Karl. *Church dogmatics: the doctrine of creation*. London/New York: T & T Clark, 2004. Vol. III.1.
- BATDORF, Irvin W. Hebrews and Qumran: old methods and new directions. In: BARTH, Eugene Howard e CROCOFT, Ronald Edwin (Eds.). *Festschrift to honor F. Wilbur Gingrich, lexicographer, scholar, teacher, and committed Christian layman*. Leiden: E. J. Brill, 1972.
- BAUCKHAM, Richard. *God Crucified: Monotheism and Christology in the New Testament*. Grand Rapids/Cambridge: Eerdmans, 1998.
- _____. Monotheism and Christology in Hebrews 1. *Early Christianity in Context*, ed. L. T. Stuckenbruck and W. E. S. North. London/New York: Continuum [T & T Clark], p. 167-185, 2004.
- _____. *Jesus and the God of Israel: God crucified and other studies on the New Testament's Christology of divine identity*. Grand Rapids: Eerdmans, 2009.
- BAUCKHAM, Richard et al. *The epistle to the Hebrews and Christian theology*. Grand Rapids: Eerdmans, 2009.
- BAUER, Johannes B. *Dicionário bíblico-teológico*. São Paulo: Loyola, 2000.
- BAUER, Walter. *A Greek-English lexicon of the New Testament and other early Christian literature*. 2. ed. Chicago: The University Chicago Press, 1979.
- BELLITTO, Christopher M. *História dos 21 concílios da Igreja: de Nicéia ao Vaticano II*. São Paulo: Loyola, 2010.
- BERGANT, Dianne. Introdução à Bíblia. In: BERGANT, Dianne e KARRIS, Robert J. (Orgs.). *Comentário bíblico*. Tradução de Barbara Theoto Lambert. 3. ed. São Paulo: Loyola, 2001.
- BERGER, Klaus. *As formas literárias do Novo Testamento*. São Paulo: Loyola, 1998.
- _____. *Hermenêutica do Novo Testamento*. Tradução de Nélio Schneider. 3. ed. São Leopoldo: Sinodal, 1999.
- _____. *Para que Jesus morreu na cruz?* São Paulo: Loyola, 2005.

- BÍBLIA DE JERUSALÉM, Nova edição, revista e ampliada. São Paulo: Paulus, 2002. (BJ).
- BÍBLIA DO PEREGRINO. Tradução de Luís Alonso Schökel. São Paulo: Paulus, 2002. (BP).
- BÍBLIA HEBRAICA, baseada no hebraico e à luz do Talmud. Tradução de David Gorodovits e Jairo Fridlin. 2. ed. São Paulo: Sêfer, 2006. (BH).
- BÍBLIA SAGRADA EDIÇÃO COMPARATIVA. Tradução de João Ferreira de Almeida, edição revista e corrigida e Nova Versão Internacional. Santo André: Geográfica, 2007. (BEC).
- BÍBLIA SAGRADA, tradução da CNBB. 9. ed. São Paulo: 2008. (BCNBB).
- 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. (BEP).
- BÍBLIA SAGRADA NOVA VERSÃO INTERNACIONAL. Tradução da comissão de tradução da Sociedade Bíblica Internacional. São Paulo: Vida, 2000. (NVI).
- BÍBLIA SAGRADA, A. Antigo e Novo Testamento. Traduzida em português por João Ferreira de Almeida, 2. ed. revista e atualizada. São Paulo: Vida, 1993. (ARA).
- BÍBLIA SAGRADA, A. Contendo o Velho e o Novo Testamento. Tradução de Antonio Pereira de Figueiredo. Lisboa: Typographia Universal, 1867. (APF).
- BÍBLIA SAGRADA, A. Nova Tradução na Linguagem de Hoje. São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 2000. (NTLH).
- BÍBLIA TRADUÇÃO ECUMÊNICA. São Paulo: Loyola, 1994. (TEB).
- BÍBLIA VIVA, A. São Paulo: Mundo Cristão, 2002. (BV).
- 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.
- BICKSLER, William H. *Hebrews – a commentary: the faith that endures*. Bloomington: AuthorHouse, 2005.
- BILEZIKIAN, Gilbert. *Beyond sex roles: what the Bible says about a woman's place in Church and Family*. 3. ed. Grand Rapids: Baker Academic, 2006.
- BINGEMER, Maria Clara Luchetti. Abba: um pai maternal. In: HACKMANN, Geraldo L. B. (Org.). *Deus Pai*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999. (Coleção Teologia 16).
- BLANK, Renold J. *Quem, afinal, é Deus?* São Paulo: Paulinas, 1988.
- _____. *Deus: uma proposta alternativa*. São Paulo: Paulus, 1999.
- BLASS, F.; DEBRUNNER, A. *A greek grammar of the New Testament and other early christian literature*. Chicago e Londres: The University of Chicago Press, 1961.
- 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.
- BOORSTIN, Daniel J. *Os criadores: uma história da criatividade humana*. Tradução de José J. Veiga. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1995.
- BORN, A. Van Den (Ed.). *Dicionário enciclopédico da Bíblia*. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 1987.
- BRAATEN, Carl E.; JENSON, Robert W (Eds.). *Dogmática cristã*. Tradução de Gerrit Delfstra et al. 2. ed. São Leopoldo: Sinodal, 2002.
- BRAMBILLA, Franco Giulio. *Edward Schillebeeckx*. São Paulo: Loyola, 2006.
- BRANDON, S. G. F. *Diccionario de religions comparadas*. Madri: Ediciones Cristiandad, 1975. (vol. II).
- BRASIL, Régis. Mística e eclesialidade do assessor da PV. In: CAZAROTTO, José Luiz. et al. (Orgs.). *Pastoral vocacional: fundamentos antropológicos, teológicos e pastorais*. São Paulo: Loyola, 1991. (Cadernos Vocacionais 26)
- BRAULIK, Georg. O livro do Deuteronômio. In: ZENGER, Erich et al. *Introdução ao Antigo Testamento*. São Paulo: Loyola, 2003.
- BRAUN, Herbert. *An die Hebräer*. Tübingen: Mohr Siebeck, 1984. (HNT 14).
- BROWN, John. *An exposition of the epistle to the Hebrews*. 2. ed. London: The Banner of Truth Trust, 1964.
- BRUCE, Alexander Balmain. Hebrews, epistle to. In: HASTINGS, James (Ed.). *A dictionary of the Bible: dealing with its language, literature, and contents including the biblical theology*. Edinburgh: T & T Clark, 1899, p. 327-338, vol. II.
- _____. *The epistle to the Hebrews: the first apology for christianity – an exegetical study*. Edinburgh: T & T Clark, 1899.
- BRUCE, F. F. To the hebrews or to the essenes? *New Testament Studies*, Cambridge, n. 9, p. 217-232, 1963.
- _____. *The epistle to the Hebrews*. Grand Rapids: Eerdmans, 1990. (NICNT).
- BRUNS, Gerald L. Midraxe e alegoria: os inícios da interpretação escritural. In: ALTER, Robert; KERMODE, Frank (Orgs.). *Guia literário da Bíblia*. Tradução de Raul Fiker. São Paulo: Editora da Unesp, 1997.
- BUCHANAN, George Wesley. *To the Hebrews: translation, comment and conclusions*. 2. ed. New York: The Anchor Bible, 1972.
- BÜCHSEL, D. Friedrich. *Die Christologie des Hebräerbriefes*. Güttersloh: Bertelsmann, 1922. (Beiträge zur Förderung Christlicher Theologie – 27. Band 2. Heft).
- BURCHARD, Christoph. *Gesammelte Studien zu Joseph und Aseneth: Berichtigt und ergänzt Herausgegeben mit Unterstützung von Carsten Burfeind*, Leiden: E. J. Brill, 1996. (SVTP 13).
- CALVINO, Juan. *La epistola del apostol Pablo a los Hebreos*. Tradução de Luis Torres Y Márquez. Grand Rapids: Subcomision Literatura Cristiana, 1977.

- CAMPBELL, Joseph. *O poder do mito*: Joseph Campbell, com Bill Moyers. Organizado por Betty Sue Flowers. Tradução de Carlos Felipe Moisés. São Paulo: Palas Athena, 1990.
- CAMPOS, Heber Carlos de. *As duas naturezas do redentor*. São Paulo: Cultura Cristã, 2004.
- 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.
- CHADWICK, Henry. *The early church*. Baltimore: Penguin Books, 1967.
- CHAMPLIN, Russel Norman. *O Novo Testamento interpretado versículo por versículo*. São Paulo: Hagnos, 2002, vol. V.
- CHARBONNEAU, Paul-Eugène. *O homem à procura de Deus*. 1. reimpr. São Paulo: Pedagógica e Loyola, 1984.
- CHARLES, R. H. *The apocalypse of Baruch*. London: Adam and Charles Black, 1896.
- CHARLESWORTH, James H. *The Old Testament pseudepigrapha and the New Testament*. Cambridge: Cambridge University Press, 1985.
- CHARPENTIER, Ethienne. *Para ler o Novo Testamento*. Tradução de Eunice Gruman e Marcos Marcionilo. São Paulo: Loyola, 1992.
- CHEVITARESE, André Leonardo. Maria, menino Jesus e a ilegitimidade física do filho de Deus: o uso do modelo iconográfico de tipo universal (Mãe/Filho) pelos cristãos. In: CHEVITARESE, André Leonardo; CORNELLI, Gabriele; SELVATICI, Mônica (Orgs.). *Jesus de Nazaré: uma outra história*. São Paulo: Annablume; Fapesp, 2006.
- CHEVITARESE, André Leonardo; CORNELLI, Gabriele. *Judaísmo, cristianismo e helenismo: ensaios acerca das interações culturais no Mediterrâneo antigo*. São Paulo: Annablume; Fapesp, 2007.
- CIOLA, N. Monoteísmo. In: VV. AA. *Dicionário Teológico Enciclopédico*. São Paulo: Loyola, 2003.
- COCKSWORTH, Christopher. *Santo, santo, santo: o culto ao Deus trinitário*. São Paulo: Loyola, 2004.
- COHN, L. (Ed.). *Philo Judaeus: de vita Mosis*. Berlin: Reimer, 1902, reimp. 1962. (Philonis Alexandrini opera quae supersunt, vol. 4, p. 119-268). Disponível em: <http://khazarzar.skeptik.net/books/philo/mosisg.pdf>. Acesso em: 10 jun.2011.
- 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.
- COLLINS, John J. *A imaginação apocalíptica: uma introdução à literatura apocalíptica judaica*. Tradução de Carlos Guilherme da Silva Magajewski. São Paulo: Paulus, 2010. (Coleção Academia Bíblica).
- CONCILIUM, Petrópolis, n. 332, 2009/4.
- CONFERÊNCIA DOS RELIGIOSOS DO BRASIL – CRB. *O sonho do povo de Deus: as comunidades e os movimentos apocalípticos*. 2. ed. São Paulo: CRB/Loyola, 1997.

- 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.
- COTTINGHAM, John. *A dimensão espiritual: religião, filosofia e valor humano*. São Paulo: Loyola, 2008.
- CRB (Conferência dos Religiosos do Brasil). *Viver e anunciar a palavra: as primeiras comunidades*. 2. ed. Rio de Janeiro/São Paulo: Publicações CRB/Loyola, 1996. (Coleção Tua Palavra é Vida – 6).
- CROSSAN, John Dominic. *O Jesus histórico: a vida de um camponês judeu do Mediterrâneo*. Tradução de André Cardoso. Rio de Janeiro: Imago, 1994.
- CRÜSEMANN, Frank. *A Torá: teologia e história social da lei no Antigo Testamento*. Tradução de Haroldo Reimer. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 2008.
- CULLMANN, Oscar. *A formação do Novo Testamento*. Tradução de Bertoldo Weber. São Leopoldo: Sinodal, 2001.
- DAGG, John. *Manual de teologia*. 2. ed. São José dos Campos: Fiel, 1998.
- DANA, H. E.; MANTEY, Julius R. *A manual grammar of the greek New Testament*. Toronto: The Macmillian Company, 1957.
- DANTE ALIGHIERI. *A divina comédia*. Tradução de Ítalo Eugênio Mauro. São Paulo: Editora 34, 2009.
- DATTLER, F. *A carta aos Hebreus*. São Paulo: Paulinas, 1980.
- DAVIDSON, A. B. *The epistle to the hebrews: with introduction and notes*. Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1950.
- DAVIES, W. D.; ALLISON, D. C. *Mathew 1-7*. London/New York: T & T Clark, 1988, reimp. 2006.
- 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.
- DEISSMANN, G. A. Contribution chiefly from papyri and inscription to the history of the language, the literature, and the religion of hellenistic judaism and primitive christianity. In: *Bible Studies*, Edinburgh: T & T Clark, 1901 [2006].
- DELITZSCH, Franz. *Commentary on the epistle to the Hebrews (2 vols.)*. Minneapolis: Klock & Klock, 1872 (Vol II) e 1874 (Vol. I).
- DENZINGER, Heinrich. *Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral*. Tradução de José Marino e Johan Konings. São Paulo: Paulinas e Loyola, 2007.
- DESROCHE, Henri. *O homem e suas religiões: ciências humanas e experiências religiosas*. Tradução de Joaquim Pereira Neto. São Paulo: Paulinas, 1985.
- DETIENNE, Claude Valentin René. *O lugar histórico do intérprete: estudo sobre a história da interpretação de Êxodo 3 à luz das teorias hermenêuticas*. Tese (Doutora-

do em Ciências da Religião) – Pontifícia Universidade Católica de Goiás, Goiânia, 2011.

DICIONÁRIO TEOLÓGICO ENCICLOPÉDICO. São Paulo: Loyola, 2003.

DOBRORUKA, Vicente. Experiência visionária e transe na apocalíptica do segundo templo. In: NOGUEIRA, Paulo Augusto de S. (Org.). *Religião de visionários: apocalíptica e misticismo no cristianismo primitivo*. São Paulo: Loyola, 2005, p. 57-80.

DOSTOIÉVSKI, Fiódor. *Um jogador: apontamentos de um homem moço*. Tradução de Boris Schnaiderman. São Paulo: Editora 34, 2004.

_____. *Crime e castigo*. Tradução de Paulo Bezerra. 6. ed. São Paulo: Editora 34, 2009.

_____. *O duplo*. Tradução de Paulo Bezerra. São Paulo: Editora 34, 2011.

DOTY, Willian G. *Letters in primitive christianity*. Philadelphia: Fortress Press, 1973.

DREHER, Martin Norberto. *A igreja latino-americana no contexto mundial*. São Leopoldo: Sinodal, 1999.

DUPUIS, Jacques. *O cristianismo e as religiões: do desencontro ao encontro*. São Paulo: Loyola, 2004a.

_____. *Introdução à cristologia*. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2004b.

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

EGGER, Wilhelm. *Metodologia do Novo Testamento: introdução aos métodos linguísticos e históricos-críticos*. Tradução de Johan Konings e Inês Borges. São Paulo: Loyola, 1994.

EHRMAN, Bart D. *The apostolic fathers*. Cambridge: Loeb Classical Library, 2003. (Vol I).

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

EILBERG-SCHWARTZ, Howard. *O falo de Deus: e outros problemas para os homens e o monoteísmo*. Tradução de Solange de Souza Barbosa. Rio de Janeiro: Imago, 1995.

EISELE, Wilfried. *Ein unerschütterliches Reich: Die mittelplatonische Umformung des Parusiegedankens im Hebräerbrief*. Berlin: Walter de Gruyter, 2003.

ELLIGER, Karl; RUDOLPH, Wilhelm (Eds.). *Biblia Hebraica Stuttgartensia*. 5. ed. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1997. (BHS).

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

EMMRICH, Martin. *Pneumatological concepts in the Epistle to the Hebrews: amst-charisma, prophet & guide of the eschatological exodus*. Lanham: University Press of America, 2003.

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.

ESTUDOS BÍBLICOS. Petrópolis/São Leopoldo, n. 34, 1992.

EUSÉBIO DE CESARÉIA. *História Eclesiástica*. Tradução de Wolfgang Fischer. São Paulo: Novo Século, 2002.

EZRA APOKALYPSE, The. Disponível em: < <http://www.katapi.org.uk/master.html?http://www.katapi.org.uk/katapiNSBunix/DC/DCByBC.php?GB=122&GC=12>>. Acesso em: 22 nov. 2010.

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

_____. O panenteísmo no hino cristológico Rm 11,33-36. Estudos Bíblicos. Petrópolis, n. 105, p. 76-83, 2010/1a.

_____. A preeminência da mão direita na Bíblia. *Caminhos*. Goiânia, v. 8, n. 1, p. 31-44, jan./jun. 2010b.

FELD, Helmut. *Der Hebräerbrief*. In: HAASE, Wolfgang (Org.). *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt: Geschichte und Kultur Roms im Spiegel der neueren Forschung*. Berlin/New York: de Gruyter, 1987. (Vol. 25 Religion).

FERREIRA, Joel Antônio. *Paulo, Jesus e os marginalizados: leitura conflitual do Novo Testamento*. 2. ed. Goiânia: Editora da PUC, 2011.

_____. *A leitura conflitual nas literaturas sagradas*. Colóquio para o programa de mestrado e doutorado em Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica. Goiânia, 2º./sem.2011.

FIORENZA, Elisabeth. O fator e aperfeiçoador da nossa fé. In: SHREINER, J.; DAUTZENBERG, G. *Forma e exigências do Novo Testamento*. Tradução de Benôni Lemos. 2. ed. São Paulo: Teológica, 2004.

FIORENZA, Elisabeth Schüssler. *Jesus e a política da interpretação*. São Paulo: Loyola, 2005.

FLUSSER, David. *O judaísmo e as origens do cristianismo*. Vol. 2. Tradução de Reinaldo Guarany. Rio de Janeiro: Imago, 2001.

FORTE, Bruno. *Teologia em diálogo: para quem quer e para quem não quer saber nada disso*. São Paulo: Loyola, 2002.

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

FURTADO, Jorge. *Trabalhos de amor perdidos*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2006.

FUSTEL DE COULANGES, Numa-Denis. *A cidade antiga: estudos sobre o culto, o direito, as instituições da Grécia e de Roma*. Tradução de Jonas Camargo Leite e Eduardo Fonseca. São Paulo: Hemus, 1975.

FUZ, José Ignacio Gonzales. *Acesso a Jesus: ensaio de teologia narrativa*. Tradução de Luiz João Gaio. São Paulo: Loyola, 1991.

GABEL, John B.; WHEELER, Charles B. *A Bíblia como literatura*. Tradução de Adail Ubirajara Sobral e Mana Stela Gonçalves. São Paulo: Loyola, 1993.

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

_____. *Teologias no Antigo Testamento: pluralidade e sincretismo da fé em Deus no Antigo Testamento*. Tradução de Nelson Kilpp. São Leopoldo: Sinodal/CEBI, 2007.

GERSTENBERGER, Ehrhard S.; SCHRAGE, Wolfgang. *Por que sofrer?: o sofrimento na perspectiva bíblica*. Tradução de Ilson Kayser. 3. ed. São Leopoldo: Sinodal, 2007.

GNILKA, Joachim. *Bíblia e Alcorão: o que os une, o que os separa*. São Paulo: Loyola, 2006.

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

GOURGUES, Michel. *As parábolas de Jesus em Marcos e Mateus: das origens à atualidade*. São Paulo: Loyola, 2004.

GRADL, Felix; STENDEBACH, Franz Josef. *Israel e seu Deus: guia de leitura para o Antigo Testamento*. São Paulo: Loyola, 2001.

GRÄSSER, E. Der Hebräerbrief 1938-1963. In: *Theologische Rundschau* 30, 1964, p. 138-236.

_____. Der historische Jesus im Hebräerbrief. In: *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 56, 1965, p. 63-91.

GRECH, Prosper. O problema cristológico e a hermenêutica. In: LATOURELLI, René; O'COLLINS, Gerald (Orgs.). *Problemas e perspectivas de teologia fundamental*. São Paulo: Loyola, 1993.

GRELOT, P. *Esperança judaica no tempo de Jesus*. Tradução de Luiz J. Baraúna. São Paulo: Loyola, 1996.

GROGER, Renato. Osíris e Hórus: protótipos do Jesus da fé? *Kerygma*, São Paulo, ano 5, n. 1, p. 20-45, 1o. semestre. 2009.

GUHRT, J. αἰών. In: COENEN, Lothar; BROWN, Colin (Org.). *O novo dicionário internacional de teologia do Novo Testamento*. Tradução de Gordon Chown. São Paulo: Vida Nova, 1983. V. IV. p. 559-565.

GUNNEWEG, Antonius H. *Hermenêutica do Antigo Testamento*. Tradução de Ilson Kayser. São Leopoldo: Sinodal, 2003.

_____. *Teologia bíblica do Antigo Testamento: uma história da religião de Israel na perspectiva bíblico-teológica*. Tradução de Werner Fuchs, revisão de Haroldo Reimer. São Paulo: Teológica/Loyola, 2005.

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).

HAIGHT, Roger. *Jesus, símbolo de Deus*. Tradução de Jonas Pereira dos Santos. 2. ed. São Paulo: Paulinas, 2005. (Coleção Repensar).

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.

HARNACK, Adolf von. *Probilia über die Adresse und den Verfasser des Hebräerbrieffs*. Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche. Vol 1, 1900.

HARRIS, M. J. *Jesus as God: The New Testament Use of Theos in Reference to Jesus*. Grand Rapids: Baker, 1992.

HARTSHORNE, Charles. *Omnipotence and other theological mistakes*. Albany: State University of New York Press, 1984.

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

HASTENTEUFEL, Zeno. *O catecismo ao alcance de todos: uma síntese do catecismo da Igreja Católica*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2001.

HAUBECK, Wilfrid; SIEBENTHAL, Heinrich von. *Nova chave linguística do Novo Testamento grego*. Tradução de Nélio Schneider. São Paulo: Targumin/Hagnos, 2009.

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

HENGEL, Martin. *Judaism and Hellenism: studies in their Encounter in Palestine During the early hellenistic period*. Eugene: Wipf & Stock, 2003. (2 vols.).

HESÍODO. *Teogonia: a origem dos deuses*. Tradução de Jaa Torrano. 7. ed. São Paulo: Iluminuras, 2007.

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

HOLTZ, Traugott. Introdução in Probleme des Hebräerbrief. In: REINMUTH, Eckart; WOLFF, Christian (Orgs.). *Geschichte und Theologie des Urchristentums*. Tübingen: Mohr, 1991. (WUNT 57).

HOLTZMANN, Heinrich Julius. *Lehrbuch der Neutestamentlichen Theologie*. Tübingen: JCB Mohr, 1911 [2009]. (vol. II).

HOMERO. *A Ilíada*: (em forma de narrativa). Tradução de Fernando C. de Araújo Gomes. 12. ed. Rio de Janeiro: Ediouro, 2005.

_____. *Odisséia*. Tradução de Jaime Bruna. 15. reimp. São Paulo: Cultrix, 2006a.

_____. *Odisséia*. Tradução de Marques Rebelo. 24. ed. Rio de Janeiro: Ediouro, 2006b.

HOPPIN, Ruth. *Priscilla's letter: finding the author of the Epistle to the Hebrews*. San Francisco: Christian Universites Press: 1997.

_____. The epistle do the Hebrews is Priscilla's letter. In: LAVINE, Amy-Jill; ROBBINS, Maria Mayo (Eds.). *A feminist companion to the catholic epistles and Hebrews*. London/New York: T & T Clark International, 2004.

HORSLEY, Richard A. *Galilee: history, politics, people*. Valley Forge: Trinity Press International, 1995.

HORSLEY, Richard A.; SILBERMANN, Neil Asher. *A mensagem e o reino: como Jesus e Paulo deram início a uma revolução e transformaram o mundo antigo*. São Paulo: Loyola, 2000.

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

HUGHES-HALLETT, Lucy. *Cleópatra: história, sonhos e distorções*. Tradução de Luiz Antonio Aguiar. Rio de Janeiro: Record, 2005.

HUMPHREY, Edith M. *Joseph and Aseneth: guides to apocrypha and pseudepigrapha*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 2000.

HURTADO, Larry W. *One God, One Lord: early christian devotion and ancient jewish monotheism*. Edinburgh: T & T Clark, 1998.

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

JORGE, J. Simões. *Cultura religiosa: o homem e o fenômeno religioso*. São Paulo: Loyola, 1994.

JOSEFO, Flávio. *História dos hebreus: de Abraão à queda de Jerusalém*. Tradução de Vicente Pedroso. 8. ed. Rio de Janeiro: CPAD, 2004. E-Books Evangélicos: Disponível em: <<http://pt.scribd.com/doc/3309911/Historia-dos-Hebreus-Flavio-Josefo-Obra-Completa>>. Acesso em: 10 mai.2011.

JOSEPHUS, Flavius. *The great Rome-Jewish war*. Mineola, NY: Dover Publications, 2004.

KAHMANN, J. J. A. A segunda carta de Pedro. In: THEVISSSEN, G; KAHMANN, J. J. A.; DEHANDSCHUTTER, B. *As cartas de Pedro, João e Judas*. São Paulo: Loyola, 1999.

- KÄSEMANN, Ernst. *The wandering people of God: an introduction of the Letter to the Hebrews*. Minneapolis: Augsburg Publishing House, 1984.
- KISTEMAKER, Simon. *Comentário do Novo Testamento: exposição de Hebreus*. Tradução de Marcelo Tolentino. São Paulo: Cultura Cristã, 2003.
- KOCH, I. G. V.; BENTES, A. C.; CAVALCANTE, M. M. *Intertextualidade: diálogos possíveis*. São Paulo: Cortez, 2007
- KONINGS, J. *Hebreus*. São Paulo: Loyola, 1995. (A Bíblia Passo a Passo).
- _____. *A palavra se fez livro*. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2002.
- _____. *Sinopse dos evangelhos de Mateus, Marcos e Lucas e da "Fonte Q"*. São Paulo: Loyola, 2005.
- KÖRTNER, Ulrich H. J. *Introdução à hermenêutica teológica*. Tradução de Paul Tornquist. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2009.
- KÜMMEL, Georg Werner. *Introdução ao Novo Testamento*. Tradução de Isabel Fontes Leal Ferreira e João Paixão Neto. 2. ed. São Paulo: Paulus, 1982.
- LADARIA, Luis F. *O Deus vivo e verdadeiro: o mistério da Trindade*. São Paulo: Loyola, 2005.
- LADD, George Eldon. Apocalyptic and New Testament Theology. In: BANKS, Robert (Ed.). *Reconciliation and Hope: New Testament Essays on Atonement and Eschatology Presented to L.L. Morris on his 60th Birthday*. Carlisle: The Paternoster Press, pp.285-296, 1974. Disponível em: <http://www.biblicalstudies.org.uk/pdf/rh/apocalyptic_ladd.pdf> Acesso em: 30 out.2010.
- _____. *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.
- LESSA, Fábio de Souza. *O feminino em Atenas*. Rio de Janeiro: Mauad, 2004.
- LIENEMANN-PERRIN, Christine. *Missão e diálogo inter-religioso*. Tradução de Walter O. Schlupp. São Leopoldo: Sinodal/CEBI, 2005.
- 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.
- LÜNEMANN, Gottlieb. *Handbuch über der Hebräerbrief*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht's, 1867. (Kritisch Exegetischer Kommentar über das Neue Testament – Vol. 13).
- MACHADO, Jonas. O mito de Moisés divino entronizado nos céus: leituras míticas da figura de Moisés na literatura judaica e sua recepção nas origens do cristianismo. *Oracula*, São Bernardo do Campo, v. 1, n. 2, p. 27-40.

- MACHADO DE ASSIS. *Memórias póstumas de Brás Cubas*. São Paulo: Paulus, 2005.
- MACK, Burton L. *O livro de Q e as origens cristãs*. Tradução de Sergio Alcides. Rio de Janeiro: Imago, 1994.
- MACNEILL, Harris Lachlan. *The christology of the Epistle to the Hebrews*. Chicago: The University of Chicago Press, 1914.
- MAGALHÃES, Antonio. *Deus no espelho das palavras: teologia e literatura em diálogo*. 2. ed. São Paulo: Paulinas, 2009. (Coleção Literatura e Religião).
- MAIER, Johann. *Entre os dois testamentos: história e religião na época do Segundo templo*. São Paulo: Loyola, 2005.
- MAINVILLE, Odette (Org.). *Escritos e ambiente do Novo Testamento: uma introdução*. Tradução de Lúcia M. E. Orth. Petrópolis: Vozes, 2002.
- MALANGA, Eliana Branco. *A Bíblia hebraica como obra aberta: uma proposta interdisciplinar para uma semiologia bíblica*. São Paulo: Associação Editorial Humanitas / Fapesp, 2005.
- MARQUES, Luiz. Zeus, o maior dos deuses. In: LACERDA, Rodrigo (Ed.). *Zeus. História Viva*. São Paulo, n. 1, s.d. (Deuses da Mitologia 1).
- MARTÍNEZ, Florentino García. *Textos de Qumran: edição fiel e completa dos documentos do Mar Morto*. Tradução de Valmor da Silva. Petrópolis: Vozes, 1994.
- MARTÍNEZ, Florentino García; TIGCHELAAR, Eibert J. C. *The Dead Sea Scrolls: study edition vol. 2 (4Q274-11Q31)*. Leiden: Brill, 1998.
- MASSEY, Gerald. *Ancient egypt the light of the world*. Disponível em: <<http://www.-masseiana.org/aebk0.htm>> Acesso em: 21 mar.2011.
- MATOS, Keila. *A arte e a técnica da produção científica*. 2. ed. Goiânia: Ed. da UCG; Brasília: Universa, 2004.
- _____. *Vozes silenciadas*. Goiânia: Ed. PUC/GO / Kelps, 2011. (Coleção Goiânia em prosa e verso).
- MAZZAROLO, Isidoro. *Hebreus: o que muda depois de Jesus? Do Jesus histórico ao Cristo da fé*. Rio de Janeiro: Isidoro Mazzarolo: 2011.
- MCDOWELL, Josh; LARSON, Bart. *Jesus: uma defesa bíblica da sua divindade*. Tradução de Neyd V. Siqueira. São Paulo: Candeia, 1990.
- MCGRATH, Alister E. *Fundamentos do diálogo entre ciência e religião*. São Paulo: Loyola, 2005.
- MCGRATH, James F. *The Only True God: early christian monotheism in its jewish context*. Urbana: University of Illinois Press, 2009.
- MCGRATH, James F.; TRUEX, Jerry. 'Two Powers' and Early Jewish and Christian Monotheism. *JBS*, Atlanta, v. 4/1, p. 43-71, jan.2004.
- MCNAMARA, Martin. Literatura rabínica e os targumim. In: FABRIS, Rinaldo (Org.). *Problemas e perspectivas das ciências bíblicas*. São Paulo: Loyola, 1993. p. 59-90.

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

MEIER, John P. *Um judeu marginal: repensando o Jesus histórico*. Tradução de Laura Rumchinsky. Rio de Janeiro: Imago, 1996. (Vol. 2, Livro 1 / Mentor).

_____. *Um judeu marginal: repensando o Jesus histórico*. Tradução de Laura Rumchinsky. Rio de Janeiro: Imago, 2003. (Vol. 3, Livro 1 / Companheiro).

METZGER, Bruce M. The Fourth Book of Ezra: A New Translation and Introduction. In: CHARLESWORTH, James H. (Ed.). *The Old Testament Pseudepigrapha*. London: Darton, Longman and Todd, 1983, p. 516-559, vol. 1.

MEUNIER, Bernard. *O nascimento dos dogmas cristãos*. Tradução de Odila Aparecida de Queiroz. São Paulo: Loyola, 2005.

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

MICHAUD, Jean-Paul. A Palestina do primeiro século. In: MAINVILLE, Odette (Org.). *Escritos e ambiente do Novo Testamento: uma introdução*. Tradução de Lúcia Mathilde Endlich Orth. Petrópolis: Vozes, 2002.

MICHEL, Otto. *Der Brief an die Hebräer*. 7. ed. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1975. (Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament 13).

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.

MILLER, John W. *As origens da Bíblia: repensando a história canônica*. São Paulo: Loyola, 2004.

MITCHELL, Alan C. *Hebrews*. Collegeville, MN: Liturgical Press, 2007. (Sacra Pagina, v. 13).

MODERN GREEK BIBLE (MGK). Greek Vamvas Bible, 1850. Disponível em: <<http://www.gospel.gr/#tree=58.13>>. Acesso em: 03 jan.2012.

MOFFATT, James. *A critical and exegetical commentary on the epistle to the Hebrews*. Edinburgh: T & T Clark, 1979. (International Critical Commentary).

MOLTMANN, Jürgen. *Teologia da esperança: estudos sobre os fundamentos e as consequências de uma escatologia cristã*. Tradução de Helmuth Alfredo Simon. 3. ed. São Paulo: Teológica/Loyola, 2005.

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

MORALDI, Luigi. A literatura intertestamentária: apócrifos e escritores judaicos. In: FABRIS, Rinaldo (Org.). *Problemas e perspectivas das ciências bíblicas*. Tradução de Luiz João Gaio. São Paulo: Loyola, 1993. p. 37-58.

MOSCONI, Luis. *O evangelho de Jesus Cristo segundo Mateus: para cristãos e cristãos rumo ao novo milênio*. 9. ed. São Paulo: Loyola, 2005.

_____. *O evangelho de Jesus Cristo segundo Lucas: para cristãs e cristãos rumo ao novo milênio*. 7. ed. São Paulo: Loyola, 2007.

MOULE, C. F. D. *As origens do Novo Testamento*. Tradução de Josué Xavier, revisão de Luiz Antonio Miranda. São Paulo: Paulinas, 1979.

MÜLLER, Ulrich B. *A encarnação do filho de Deus: concepções da encarnação no cristianismo incipiente e os primórdios do docetismo*. Tradução de Werner Fuchs. São Paulo: Loyola, 2004.

MURDOCK, D. M. *Christ in Egypt: the Horus-Jesus connection*. Seattle: Stellar House Publishing, 2009.

MURPHY-O'CONNOR, Jerome. *Paulo: uma biografia crítica*. São Paulo: Loyola, 2000.

_____. *Jesus e Paulo: vidas paralelas*. Tradução Paulinas-Lisboa. São Paulo: Paulinas, 2008. (Coleção Cultura Bíblica).

MYRE, André. Jesus e seu movimento. In: MAINVILLE, Odette (Org.). *Escritos e ambiente do Novo Testamento: uma introdução*. Tradução de Lúcia Mathilde Endlich Orth. Petrópolis: Vozes, 2002.

NASH, Ronald H. *The meaning of History*. Nashville: Broadman & Holman, 1998.

NAUCK, W. Zum Aufbau des Hebräerbriefes. In: ELTESTER, W. (Ed.). *Judentum, Urchristentum, Kirche: Festschrift für J. Jeremias*. Guissen: Töpelmann, 1960. (BZNW 26).

NESTLE, Erwin; ALAND, Kurt. *Novum Testamentum Graece*. 27. ed. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1993.

NEUSNER, Jacob. Varieties of Judaism in the Formative Age. In: GREEN, Arthur (Ed.). *Jewish Spirituality: from the Bible through the middle ages*. Londres: Routledge & Kegan Paul, 1986. (World spirituality, v. 13).

_____. *Jews and Christians: the myth of a common tradition*. Londres/Filadelfia: SCM Press/Trinity Pres International, 1991.

_____. *Um rabino conversa com Jesus: um diálogo entre milênios e confissões*. Tradução de Sérgio Alcides. Rio de Janeiro: Imago, 1994.

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

NOVO TESTAMENTO KING JAMES – EDIÇÃO DE ESTUDO. São Paulo: Abba Press, 2007. (NTKJV).

O'BRIEN, Peter T. *The Letter to the Hebrews*. Grand Rapids/Cambridge: Eerdmans, 2010. (The Pillar New Testament Commentary).

OSTMEYER, Karl-Heinrich. *Kommunikation mit Gott und Christus*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2006. (WUNT 197).

OVERMAN, J. Andrew. *O evangelho de Mateus e o judaísmo formativo: o mundo social da comunidade de Mateus*. Tradução de Cecília Camargo Bartalotti. São Paulo: Loyola, 1997.

- PACKER, J. I. *O conhecimento de Deus*. Tradução de Cleide Wolf. São Paulo: Mundo Cristão, 2005.
- PANIKKAR, Raimon. *Ícones do mistério: a experiência de Deus*. São Paulo: Paulinas, 2007.
- PAUL, André. *O que é o intertestamento*. Tradução de Benôni Lemos. São Paulo: Paulinas, 1981. (Cadernos Bíblicos 10).
- PENZO, Giorgio; GIBELLINI, Rosino (Org.). *Deus na filosofia do século XX*. Tradução de Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Edições Loyola, 1998.
- PEREIRA, Isidro. *Dicionário grego-português e português-grego*. 5. ed. Porto: Livraria Apostolado da Imprensa, s.d.
- PÉREZ, G. Aranda; MARTÍNEZ, F. García; FERNÁNDEZ, M. Pérez. *Literatura judaica intertestamentária*. Tradução de Mário Gonçalves. São Paulo: Ave-Maria, 2000. (Introdução ao estudo da Bíblia vol. 9).
- PERRONE-MOISÉS, Leyla. *Texto, crítica e escritura*. São Paulo: Ática, 1978.
- PETERS, F. E. *Termos filosóficos gregos: um léxico histórico*. Tradução de Beatriz Rodrigues Barbosa. 2. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1983.
- _____. *Os monoteístas: judeus, cristãos e muçulmanos em conflito e competição*. Tradução de Jaime A. Clasen. São Paulo: Contexto, 2007. Vol. I (Os povos de Deus).
- _____. *Os monoteístas: judeus, cristãos e muçulmanos em conflito e competição*. Tradução de Jaime A. Clasen. São Paulo: Contexto, 2008. Vol. II (As palavras e a vontade de Deus).
- PHILLIPS, J. B. *Cartas para hoje*. Tradução de Márcio Loureiro Redondo. São Paulo: Vida Nova, 1994. (JBP)
- PIAZZA, Waldomiro O. *Religiões da humanidade*. 4. ed. São Paulo: Loyola, 2005.
- 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>. Acesso em: 09 dez.2007.
- POUILLY, Jean. *Qumrã: textos escolhidos*. Tradução de Benôni Lemos. São Paulo: Paulinas, 1992. (Cadernos Bíblicos 55).
- PRATES, Lisaneos. Monoteísmo cristão: aproximação teológica. *Cultura Teológica*, São Paulo, n. 65, p. 47-67, out./dez. 2008.
- PRIGENT, Pierre. *O apocalipse*. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2002.
- PROENÇA, Raul. *O eterno retorno*. Lisboa: Biblioteca Nacional, 1987. Vol. I.
- RAHLFS, Alfred (Ed.). *Septuaginta: Id est Vetus Testamentum graece juxta LXX interpretes*. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft Stuttgart, 1979. (LXX).
- RAMALHO, Jefferson. *Jesus é Deus? Uma reflexão sobre a divindade de Cristo na história*. São Paulo: Reflexão, 2008.

REIMER, Haroldo; RIBEIRO, Osvaldo Luiz. De Siquém a Jerusalém – Josué 24,1-28 como narrativa mítico-literária. *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana / RIBLA*, v. 3, n. 61, p. 52-67, 2008.

REIMER, Haroldo; RICHTER REIMER, Ivoni. Inefável e sem forma: sobre o segundo mandamento bíblico (Êxodo 20,4-6; Deuteronômio 5,8-10). *Estudos Bíblicos*, Petrópolis, n. 97, p. 36-48, 2008.

REIMER, Haroldo. *Inefável e sem forma: estudos sobre o monoteísmo hebraico*. São Leopoldo: Oikos; Goiânia: UCG, 2009.

RICHARD, Pablo. Evangelho de Mateus: uma visão global e libertadora. *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana / RIBLA*, Petrópolis, n. 27, p. 7-28, 1997.

RICHTER REIMER, Ivoni. *O belo, as feras e o novo tempo*. Petrópolis: Vozes, 2000.

_____. Patriarcado e economia política: o jeito romano de organizar a casa. In: RICHTER REIMER, Ivoni (Org.). *Economia no mundo bíblico: enfoques sociais, históricos e teológicos*. São Leopoldo: Sinodal, 2006.

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

_____. *Imaginários da divindade: textos e interpretações*. Goiânia: UCG; São Leopoldo: Oikos, 2008.

_____. Para memória delas!: textos e interpretações na (re)construção de cristianismos imaginários. *Estudos Teológicos*. São Leopoldo, v. 50, n. 1, p. 41-53, jan./jun. 2010.

_____. Resistência, assimilação e acomodação na construção de identidade nos inícios da igreja – Grupo de Trabalho 9. In: OLIVEIRA, Irene dias; RICHTER REIMER, Ivoni; SOUZA, Sandra Duarte de (Orgs.). *Religião, transformações culturais e globalização: IV Congresso Internacional em Ciências da Religião – PUC-GO, Goiânia, setembro 2010. Grupos Temáticos e Resumos*. Edição Digital – Ebook, Paulinas. Disponível em: <<http://ciberteologia.paulinas.org.br/ciberteologia/wp-content/uploads/2011/04/anaisdoIVcongresso.pdf>>. Acesso em: 28 out.2011.

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.

RIETH, Ricardo Willy. Creio em Jesus, seu Filho unigênito. In: ALTMANN, Walter (Org.). *Nossa fé e suas razões*. São Leopoldo: Sinodal, 2003.

RIGGENBACH, D. Eduard. *Der Brief an die Hebräer*. Leipzig: A. Deichert'sche Verlagsbuchhandlung Nachf., 1913. (Kommentar zum Neuen Testament – Band XIV).

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

_____. *Word pictures in the New Testament*. Grand Rapids: Baker, 1960. (Vol. V).

- ROCHA, Ivan Esperança. *Imagem no judaísmo: aspectos do “aniconismo” identitário*. *História*, São Paulo, v. 26, n. 1, p. 119-124, 2007.
- ROLOFF, Jürgen. *A igreja no Novo Testamento*. Tradução de Nélio Schneider. São Leopoldo: Sinodal/CEBI, 2005.
- ROSE, Christian. *Die Wolke der Zeugen: eine exegetisch-traditionsgeschichtlich Untersuchung zu Hebräer 10,32-12,3*. Tübingen: Mohr Siebeck, 1994. (WUNT 2;60).
- ROST, Leonard. *Introdução aos livros apócrifos e pseudepígrafos do Antigo Testamento e aos manuscritos de Qumran*. Tradução de Mateus Ramalho Rocha. 3. ed. São Paulo: Paulus, 2004.
- RUBENSTEIN, Richard E. *Quando Jesus se tornou Deus: a luta épica sobre a divindade de Cristo nos últimos dias de Roma*. Tradução de Marija C. Mendes. Rio de Janeiro: Fesus, 2001.
- RUSSEL, D. S. *Desvelamento divino*. Tradução de João Rezende Costa. São Paulo: Paulus, 1997. (Nova Coleção Bíblica).
- SACHOT, Maurice. *A invenção do Cristo: gênese de uma religião*. São Paulo: Loyola, 2004.
- 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.
- SALDARINI, Anthony J. *A comunidade judaico-cristã de Mateus*. Tradução de Barbara Theoto Lambert. São Paulo: Paulinas, 2000. (Coleção Bíblia e história).
- SANTABÁRBARA, Luiz González-Carvajal. *Notícias de Deus Pai!* São Paulo: Loyola, 1999.
- SARAMAGO, José. *O evangelho segundo Jesus Cristo*. 30. reimp. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.
- SAVIAN FILHO, Juvenal. *Deus*. São Paulo: Globo, 2008.
- SCHENCK, Kenneth L. Philo and the Epistle to the Hebrews: Ronald Williamson’s Study after Thirty Years. *The Studia Philonica Annual*, Notre Dame, v. 14, p. 112-135, 2002. Disponível em: <<http://www.infolizer.com/k5ens3ci85en3cka13com/Philo-and-the-epistle-to-the-hebrews.html>>. Acesso em: 28 mar.2011.
- SCHIAVO, Luigi. O acesso ao mundo superior – o elemento estático e visionário na literatura apocalíptica e no movimento de Jesus. In: NOGUEIRA, Paulo Augusto de S. (Org.). *Religião de visionários: apocalíptica e misticismo no cristianismo primitivo*. São Paulo: Loyola, 2005.
- SCHIELE, Friedrich Michael. *Harnack’s “Probabilia” concerning the address and the author of the Epistle to the Hebrews*. *The American Journal of Theology*, Vol. 9, No. 2 (Apr., 1905), p. 290-308. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/3154497>>. Acesso em: 29 nov.2011.
- SCHIERSE, Franz Joseph. *Epístola aos Hebreus*. Tradução de Waldomiro Pires Martins. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1985.

SCHIFFMAN, Lawrence H. Temple, sacrifice and priesthood in the Epistle to the Hebrews and the Dead Sea Scrolls. In: MARTÍNEZ, Florentino García (Ed.). *Echoes from the caves: Qumran and the New Testament*. Leiden: Brill, 2009. (Studies on the texts of the desert of Judah – vol. 85).

SCHILSON, Arno; KASPER, Walter. *Cristologia: abordagens contemporâneas*. Tradução de Luiz João Baraúna. São Paulo: Loyola, 1990.

SCHMIDT, Francis. *O pensamento do templo: de Jerusalém a Qumran*. São Paulo: Loyola, 1998.

SCHMIDT, Werner H. *A fé do Antigo Testamento*. Tradução de Vilmar Schneider. São Leopoldo: Sinodal, 2004.

SCHNABEL, Eckhard J. *Urchristliche Mission*. Wuppertal: R. Brockhaus, 2002.

SCHÖKEL, Luis Alonso. *Hermeneutica de la palabra*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1986. Vol. I.

_____. *A palavra inspirada: a Bíblia à luz da ciência da linguagem*. São Paulo: Loyola, 1992.

SCHOONHEIM, P. L. Probleme und Impulse der Neutestamentlichen Apoclyptik. In: BAARDA, Tjitze et al. *Miscellanea Neotestamentica*. Supplements to Novum Testamentum, vol. 1, nr. 47, p. 129-146, 1978.

SCHOTTROFF, Luise. *As parábolas de Jesus: uma nova hermenêutica*. Tradução de Nélio Schneider. São Leopoldo: Sinodal, 2007.

SEGALLA, Giuseppe. *A cristologia do Novo Testamento*. São Paulo: Loyola, 1992.

SHEDD, Russel. A epístola aos Hebreus [palestra expositiva]. São José dos Campos: Instituto Ahlva, [s.d.], parte 01A. Disponível em: <<http://www.youtube.com/watch?v=FbazarIWIQQc>>. Acesso em: 20 dez. 2011.

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

SILVA, Glaydson José da. *História antiga e usos do passado: um estudo de apropriações da Antiguidade sob o regime de Vichy (1940-1944)*. São Paulo: Annablume / Fapesp, 2007.

SILVA, Valmor da. *Deus ouve o clamor do povo: teologia do êxodo*. São Paulo: Paulinas, 2004.

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

SÖDING, Thomas. *A tríade fé, esperança e amor em Paulo*. São Paulo: Loyola, 2003.

SPICQ, C. *L'Épître aux Hébreux*. Paris: Gabalda, 1952 e 1953. (2 volumes).

STEGEMAN, Ekkehard W.; STEGEMAN, Wolfgang. *História social do protocristianismo*. Tradução de Nélio Schneider. São Leopoldo: Sinodal / São Paulo: Paulus, 2004.

- STEIN, Ernildo. *Aproximações sobre hermenêutica*. 2. ed. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004.
- STEVENSON, Robert Louis. *O médico e o monstro*. Tradução de Maria Ângela Aguiar, José Paulo Golob e Roberta Sartori. Porto Alegre: L&PM Editores, 2002.
- STRACK, Hermann L.; BILLERBECK, Paul. *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch* – Dritter Band: Die Briefe des Neuen Testaments und Die Offenbarung Johannis. München: C. H. Beck, 1994.
- STUHLMUELLER, Carrol. Oséias. In: BERGANT, Dianne; KARRIS, Robert J. (Orgs.). *Comentário bíblico*. Tradução de Barbara Theoto Lambert. 3. ed. São Paulo: Loyola, 2001.
- SUMMERS, Ray. I Pedro. In: ALLEN, Clifton J. (Ed.). *Comentário bíblico Broadman*. Tradução de Adiel Almeida de Oliveira. 2. ed. Rio de Janeiro: Juerp, 1987. (Volume 12: Hebreus – Apocalipse).
- SYNGE, F. C. *Hebrews and the Scriptures*. Londres: SPCK, 1959.
- TENNEY, Merrill C. *O Novo Testamento: sua origem e análise*. Tradução de Antonio Fernandes. 3. ed. São Paulo: Vida Nova, 1995.
- TERRA, João Evangelista Martins. *O Deus dos indo-europeus: Zeus e a proto-religião dos indo-europeus*. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2001.
- THEISSEN, Gerd. *Untersuchungen zum Hebräerbrief*. Gütersloh: Gerd Mohn, 1969.
- _____. *Sociologia da cristandade primitiva*. Tradução de Ivoni Richter Reimer e Haroldo Reimer. São Leopoldo: Sinodal, 1987.
- _____. *Sociologia do movimento de Jesus*. Tradução de Werner Fuchs e Annemarie Höhn. Petrópolis/São Bernardo do Campo/São Leopoldo: Vozes/Imprensa Metodista/Sinodal, 1989.
- _____. *A religião dos primeiros cristãos: uma teoria do cristianismo primitivo*. Tradução de Paulo F. Valério. São Paulo: Paulinas, 2009. (Coleção Cultura Bíblica).
- THEISSEN, Gerd; MERZ, Annette. *O Jesus histórico: um manual*. Tradução de Milton Camargo Mota e Paulo Nogueira. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2004.
- THIELE, Richard A. *A reexamination of the authorship of the "Epistle to the Hebrews"*. Dissertação (Doctor of Philosophy in Biblical Studies). Milwaukee: The University of Wisconsin, 2008.
- 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.
- THYEN, H. *Der Still der jüdisch-hellenistischen Homilie*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1955.
- 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. (Volume 12: Hebreus – Apocalipse).
- TRICCA, Maria Helena de Oliveira. *Apócrifos III: os proscritos da Bíblia*. São Paulo: Mercuryio, 1995.

- TRICCA, Maria Helena de Oliveira; 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.
- VALLÉS, Carlos Gonzaléz. *O evangelho hoje: meditações e experiências*. São Paulo: Loyola, 2003.
- VANHOYE, Albert. *La structure littéraire de l'Épître aux Hébreux*. 2. ed. Paris: Desclée Brouwer, 1976.
- VANHOYE, Albert. *A mensagem da epístola aos Hebreus*. Tradução de Álvaro Cunha. São Paulo: Paulinas, 1983. (Cadernos Bíblicos 21).
- VARAZZE, Jacopo de. *Legenda Áurea: vida de santos*. Tradução de Hilário Franco Júnior. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.
- VASCONCELLOS, Pedro Lima. *Como ler a Carta aos Hebreus: um sacerdote fiel para um povo a caminho*. 2. ed. São Paulo: Paulus, 2008.
- VERMES, Geza. *A religião de Jesus, o judeu*. Tradução de Ana Mazur Spira. Rio de Janeiro: Imago, 1995.
- _____. *Jesus e o mundo do judaísmo*. São Paulo: Loyola, 1996.
- _____. *As várias faces de Jesus*. Tradução de Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Record, 2006.
- VIGNER, G. Intertextualidade, norma e legibilidade. In: GALVES, C.; ORLANDI, E. P.; OTONI, P. (Orgs.). *O texto: escrita e leitura*. Campinas: Pontes, 1988.
- VOGELS, Walter. *Abraão e sua lenda: Gênesis 12,1 – 25,11*. São Paulo: Loyola, 2000.
- WAJINBERG, Daisy. *O gosto da glosa: Esaú e Jacó na tradição judaica*. São Paulo: Associação Editorial Humanitas, 2004.
- WALLACE, Daniel B. *Gramática grega: uma sintaxe exegética do Novo Testamento*. Tradução de Roque Nascimento Albuquerque. São Paulo: Editora Batista Regular do Brasil, 2009.
- WARD, Doug. *The chistological monotheism of the first christians*. Disponível em: <<http://graceandknowledge.faithweb.com/bauckham.html>>. Acesso em: 18 mar.2011.
- WEGNER, Uwe. *Exegese do Novo Testamento: manual de metodologia*. São Leopoldo/São Paulo: Sinodal/Paulus, 1998.
- WEISS, Hans-Friedrich. *Der Brief an die Hebräer*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1991. (KEK 13).
- WELLHAUSEN, J. *Israelitische und jüdische Geschichte*. 5. ed. Berlin: Georg Reimer, 1904. Disponível em <<http://www.archive.org/stream/israelitischeun02wellgoog#page/n6/mode/2up>>. Acesso em 13 jan.2012.
- WESTCOTT, Brooke Foss. *The Epistle to the Hebrews: the greek text with notes and essays*. Piscataway: Gorgias Press, 2010.

WILBER, Ken. *A união da alma e dos sentidos*. Tradução de Afonso Teixeira Filho. São Paulo: Cultrix, 2006.

WILLIAMS, Wesley. *The Shadow of God: speculations of body divine in jewish esoteric tradition* [artigo científico]. Disponível em: <<http://www.theblackgod.com/Shadow%20of%20God%20Short%5B1%5D.pdf>>. Acesso em: 28 mar.2011.

WILLIAMSON, Ronald: *Philo and the Epistle to the Hebrews*. Leiden: E. J. Brill, 1970.

WILSON, Edmund. *Os manuscritos do Mar Morto: 1947-1969*. Tradução de Hildegard Feist. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

WINDISCHI, Hans. *Der Hebräerbrief*. Tübingen: J.C.B. Mohr, 1913.

WOSCHITZ, K. M. Apocalíptica/Apocalipses. In: BAUER, Johannes B. *Dicionário bíblico-teológico*. São Paulo: Loyola, 2000, p. 19.

WREDE, Willian. *Das literarische Rätsel des Hebräerbriefes*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1906.

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

YADIN, Yigael. The Dead Sea Scrolls and the epistle to the Hebrews. *Scripta Hierosolymitana*, Jerusalem, n. 4, p. 36-55, 1958.

ZAHN, Theodor. *Einleitung in das Neue Testament*. Leipzig: A. Deichert, 1899. (Vol. II).

ZEUCH, Manfred. Morte de Jesus e sacrificio na Epístola aos Hebreus. *Igreja Luterana*, v. 55, n. 1, p. 5-30, jun. 1996.

ANEXO A: REFERÊNCIAS DA EPÍSTOLA AOS HEBREUS CITADAS NA TESE

Capítulo 1

1	p. 77, 129
1,1	p. 24, 38, 111
1,1.2	p. 39, 80, 114
1,2	p. 47, 58, 71, 72, 80, 88, 103, 106, 126, 128, 148
1,2.3	p. 72
1,2.5.8	p. 122
1,3	p. 37, 72, 73, 88, 91, 112, 122, 141, 142, 143
1,4	p. 69, 110
1,5	p. 40, 43, 110, 121, 148
1,6	p. 37, 110, 133, 135
1,7	p. 110
1,8	p. 88, 98, 126, 127, 135, 146, 148
1,8.10	p. 124, 147, 148, 149
1,10	p. 48, 56, 98, 127, 130, 145, 146
1,10-12	p. 146
1,11	p. 130
1,12	p. 130
1,13	p. 111
1,14	p. 110

Capítulo 2

2,1	p. 27, 55, 109
2,2	p. 85, 110
2,3	p. 56, 80, 98, 145
2,3.10	p. 26
2,5	p. 24, 100

2,5-9	p. 111
2,5 – 10,18	p. 17
2,7.9	p. 112, 141, 142
2,8	p. 87, 135
2,9.10.14	p. 90
2,9.10.18	p. 107
2,9-11	p. 137
2,10	p. 48, 112, 122, 128, 141, 142, 144
2,11	p. 136
2,11.15	p. 121
2,14	p. 48, 81, 135
2,16	p. 111, 112, 113
2,17	p. 48, 90, 98, 108, 113, 122, 137, 139
2,18	p. 113

Capítulo 3

3	p. 43
3,1	p. 90, 98, 122
3,1.2	p. 139
3,1.12	p. 109
3,2	p. 140
3,3	p. 69, 112, 141
3,5.6	p. 139
3,6	p. 84, 122
3,6.14	p. 27
3,7	p. 77
3,8.10.12.15	p. 90, 107
3,8.15	p. 107
3,11.18	p. 100
3,12	p. 25, 55

3,13	p. 108
3,14	p. 103, 106, 107

Capítulo 4

4	p. 43
4,1	p. 70, 83
4,1.3.5.10.11	p. 100
4,1.11.14.16	p. 27, 109
4,3	p. 105
4,7	p. 107
4,7.12	p. 90, 107
4,8	p. 93, 106
4,10	p. 105
4,11	p. 55, 70
4,12	p. 58, 69
4,13	p. 122
4,14	p. 70, 83, 90, 122
4,14.15	p. 122
4,14-10,18	p. 17
4,15	p. 129
4,16	p. 70, 82, 83, 84, 88, 105, 138

Capítulo 5

5,3	p. 139
5,5	p. 101, 141
5,5.6.10	p. 122
5,5.8	p. 122
5,6	p. 48, 139
5,7	p. 48, 84, 90

5,8	p. 107
5,8.9	p. 98
5,9	p. 26, 105, 121
5,11	p. 24, 25
5,11-14	p. 27
5,12	p. 26, 111

Capítulo 6

6,1	p. 25, 70
6,1-6	p. 55
6,1.11.12	p. 109
6,1.18	p. 27
6,4-6	p. 34, 109
6,5	p. 100
6,6	p. 122
6,9	p. 24, 25, 26, 69
6,10	p. 27
6,11	p. 103, 106, 107
6,11.12	p. 55
6,13	p. 69
6,17	p. 104, 122
6,18	p. 24
6,20	p. 48, 105, 122, 139, 144

Capítulo 7

7,1	p. 122
7,2	p. 62
7,3	p. 132
7,3.24	p. 62

7,3.28	p. 122
7,5	p. 29, 117
7,6	p. 132
7,7	p. 69
7,8	p. 117, 132
7,11	p. 93
7,12	p. 29, 115, 117, 120
7,14	p. 56, 98, 145, 146
7,16	p. 132
7,17.21	p. 132
7,17.21.24	p. 48
7,18	p. 120
7,18.19	p. 118, 120
7,19	p. 29, 69, 100, 104, 115, 116, 120
7,21	p. 145
7,22	p. 69, 94, 116
7,23	p. 69, 132
7,24	p. 130, 131
7,25	p. 82, 84, 105
7,26	p. 69, 122
7,27	p. 85
7,28	p. 29, 48, 115, 132

Capítulo 8

8,1	p. 24, 62, 89, 98, 122
8,1.2	p. 91, 93
8,1.3	p. 122
8,2	p. 66, 90, 111
8,2.8.9.10.11	p. 145
8,4	p. 29, 93

8,6	p. 69, 93, 101, 103, 116
8,6.7.8	p. 94
8,7	p. 33, 94
8,7.13	p. 33
8,8	p. 95, 116
8,9	p. 113
8,10	p. 29, 90, 107, 115
8,11	p. 111, 121
8,12	p. 108, 138
8,13	p. 33, 94, 95, 103

Capítulo 9

9,1.15.18	p. 33
9,2-14.23-28	p. 84
9,5	p. 24, 141
9,9	p. 120
9,11	p. 62, 69, 90, 122
9,11.14.28	p. 101
9,11-28	p. 94
9,12	p. 44
9,12.24	p. 105, 144
9,13	p. 136
9,14	p. 25, 128, 136
9,15	p. 94, 101, 103, 116
9,15.16	p. 90
9,23	p. 69, 116
9,23-24	p. 62
9,24	p. 66, 81
9,26	p. 66, 108, 120, 129, 136
9,27	p. 104

9,28 p. 48, 104, 149

Capítulo 10

10,1 p. 29, 100, 120
10,4 p. 94
10,4.11 p. 108
10,10 p. 101, 136
10,10.14 p. 85
10,10.14.29 p. 136
10,10.29 p. 136
10,12 p. 89, 105
10,12.14 p. 48
10,12.26 p. 136
10,14 p. 136
10,16 p. 29, 115
10,16.22 p. 90, 106
10,16.30 p. 145
10,17 p. 108
10,19 p. 105
10,19-21 p. 89
10,19.35 p. 84
10,20 p. 67, 84, 98, 104, 144
10,22 p. 83, 84, 105
10,22.23.24 p. 27
10,22-24 p. 105
10,22-25 p. 55
10,23 p. 70, 84
10,24 p. 70, 85
10,25 p. 27, 55, 104
10,26 p. 108, 111

10,26.30	p. 111
10,26-31	p. 55
10,28	p. 119
10,28.29	p. 29
10,29	p. 69, 108, 119, 122, 128
10,31	p. 79
10,32	p. 107
10,32-34	p. 27
10,33.34	p. 25
10,34	p. 27, 69, 116
10,35	p. 85
10,37	p. 104
10,39	p. 109

Capítulo 11

11,3	p. 128
11,4	p. 69, 86
11,6	p. 83, 84, 85, 104
11,10	p. 100, 122
11,10.16	p. 66, 100
11,11	p. 31
11,14.16	p. 116
11,15	p. 93
11,16	p. 69
11,20	p. 100
11,21	p. 133
11,26	p. 69, 85
11,27	p. 128
11,31	p. 31
11,32	p. 24, 30, 31

11,35 p. 31, 69, 116

11,40 p. 69, 116

Capítulo 12

12,1 p. 70, 108, 121

12,1.2 p. 81

12,1.28 p. 27

12,2 p. 81, 89, 90, 98, 105, 112, 121

12,3 p. 98

12,4 p. 27, 109

12,5 p. 24, 43

12,5.6 p. 145

12,5-11 p. 110

12,7.9 p. 43, 121

12,8.23 p. 121

12,9 p. 100

12,14 p. 56, 112, 136, 145, 146, 149

12,18 p. 86

12,18-21 p. 79

12,18-24 p. 105

12,22 p. 23, 66, 90, 91, 99, 111

12,22-24 p. 79, 83, 87

12,23 p. 122

12,24 p. 69, 86, 94, 101, 103, 116

12,25 p. 55

12,27 p. 62

12,28 p. 70, 96, 105, 134

12,29 p. 79

Capítulo 13

13	p. 23
13,2	p. 111
13,4.5	p. 25
13,4.24.25	p. 121
13,5	p. 61
13,5.6	p. 131
13,6	p. 145
13,7	p. 58, 129, 130, 131
13,8	p. 48, 129, 130, 131
13,8-16	p. 131
13,9	p. 90, 107, 130, 131
13,10	p. 84
13,12	p. 107, 136
13,13	p. 70
13,13.15	p. 27
13,14	p. 62, 66, 99
13,15	p. 70, 85, 133, 135
13,16	p. 85
13,17	p. 25
13,18	p. 84
13,19.23	p. 27
13,20	p. 56, 94, 98, 116, 143, 144, 145
13,20.21	p. 24, 129
13,20-25	p. 23
13,21	p. 141, 142
13,22	p. 23, 24, 26, 71, 151
13,24	p. 23, 59, 60
13,25	p. 59, 60

ANEXO B: REFERÊNCIAS DO ANTIGO TESTAMENTO, DEUTEROCANÔNICOS, PSEUDEPÍGRAFOS E NOVO TESTAMENTO CITADOS NA TESE

Antigo Testamento

Gn 1	p. 129
Gn 1,1	p. 127
Gn 1,2	p. 127
Gn 1,10.12.18.21.25	p. 129
Gn 1,31	p. 129
Gn 4,10.11	p. 86
Gn 24,3.4.37.38	p. 63
Gn 27,46	p. 63
Gn 32,30	p. 78
Gn 34	p. 63
Gn 35,2-4	p. 36
Gn 37,7.9.10	p. 133
Gn 41,38	p. 128
Gn 42,6	p. 133
Gn 48,12	p. 133
Gn 49,24	p. 143
Ex 3,2	p. 39
Ex 3,5	p. 82
Ex 3,6	p. 81
Ex 3,6.15.16	p. 39
Ex 4,5	p. 39
Ex 4,22.23	p. 39
Ex 6,4-8	p. 101
Ex 12	p. 123
Ex 15,22-25	p. 101
Ex 17,1-7	p. 101
Ex 20,4	p. 37, 74

Ex 20,8	p. 74
Ex 20,22 – 23,33	p. 116
Ex 22,26 (LXX)	p. 137
Ex 23,15	p. 85
Ex 24,10	p. 78
Ex 28,35	p. 81
Ex 31,13	p. 137
Ex 32,30-33	p. 101
Ex 33,11	p. 78
Ex 33,20	p. 78
Ex 33,23	p. 78, 81
Ex 34	p. 73
Ex 34,6	p. 137, 140
Ex 34,20	p. 85
Ex 34,29-35	p. 73
Ex 34,30	p. 112
Lv 11,44	p. 135
Lv 11,45	p. 135
Lv 16,2.13	p. 81
Lv 19,2	p. 135
Lv 20,8	p. 135, 137
Lv 20,26	p. 135
Lv 21,8	p. 135
Lv 21,8.15.23	p. 135, 137
Lv 22,9.16.32	p. 135, 136
Lv 22,28	p. 138
Lv 26,1	p. 133
Nm 3,10.38	p. 85
Nm 4,20	p. 85
Nm 12,3.7	p. 102
Nm 12,6-8	p. 78
Nm 14,14	p. 78

Nm 17,13	p. 85
Nm 18,7	p. 85
Nm 18,21-30	p. 117
Nm 21,8.9	p. 81
Dt 3,23-29	p. 101
Dt 4,12	p. 72
Dt 4,12-16	p. 78
Dt 4,31	p. 137
Dt 5,4	p. 78
Dt 5,6-21	p. 101
Dt 5,8	p. 74
Dt 5,9	p. 133
Dt 6,4	p. 37, 139, 148
Dt 7,6	p. 135
Dt 7,9	p. 139, 140
Dt 14,2.21	p. 135
Dt 16,16	p. 85
Dt 26,5-10	p. 123
Dt 26,19	p. 135
Dt 28,9	p. 135
Dt 31,6	p. 61
Dt 32,1-43	p. 39
Dt 32,43	p. 133
Dt 34,10	p. 78
Js 1,5	p. 131
Js 24,14	p. 67
Js 24,14-25	p. 66
Js 24,15	p. 67, 70
Jz 2,19	p. 133
Jz 6,22	p. 78
Jz 6,23	p. 78

1Sm 4,1-11	p. 92
2Sm 7,14	p. 39, 43
2Sm 7,23	p. 123
1Rs 17,8-24	p. 31
1Rs 22,17	p. 144
2Rs 4,18-37	p. 31
2Rs 18,4	p. 81
1Cr 16,34.41	p. 137
2Cr 5,13	p. 137
2Cr 7,3.6	p. 137
2Cr 18,16	p. 144
2Cr 20,21	p. 137
2Cr 22,10	p. 39
2Cr 24,20	p. 73
2Cr 30,9	p. 137
2Cr 35-36	p. 99
Esd 3,11	p. 138
Ne 7,38 – 8,12	p. 99
Ne 9,17.31	p. 137
Ne 9,31	p. 137
Est 1,19	p. 68
Jó 42,15	p. 78
Sl 2,7	p. 40, 43

SI 9	p. 87
SI 23	p. 143
SI 23,1-3	p. 144
SI 33,15 (LXX)	p. 145
SI 34,23 (LXX)	p. 148
SI 36,16 (LXX)	p. 68
SI 44,7 (LXX)	p. 147, 148
SI 45,6	p. 148
SI 46,4.5	p. 100
SI 48,1.2.8	p. 100
SI 53,1	p. 85
SI 54,6	p. 135
SI 62,4 (LXX)	p. 68
SI 68,19	p. 73, 102
SI 77,38 (LXX)	p. 137
SI 78,60	p. 92
SI 79,1 (LXX)	p. 143
SI 83,11 (LXX)	p. 68
SI 89,27	p. 40
SI 90,2	p. 131
SI 94,7 (LXX)	p. 144
SI 95	p. 43
SI 97,7 (LXX)	p. 133
SI 101,24 (LXX)	p. 131
SI 101,26 (LXX)	p. 127, 130, 145, 146, 147, 148
SI 101,26-28 (LXX)	p. 145, 146
SI 102,8 (LXX)	p. 137
SI 102,24	p. 131
SI 102,25	p. 130
SI 102,25 (BHS)	p. 146
SI 102,25-27	p. 130
SI 102,26 (BHS)	p. 131
SI 103,13	p. 40
SI 105,1 (LXX)	p. 137

SI 106,1 (LXX)	p. 137
SI 109,4 (LXX)	p. 139
SI 110,4	p. 115, 137
SI 111,4 (LXX)	p. 137
SI 114,5 (LXX)	p. 137
SI 117,1-4.29 (LXX)	p. 137
SI 117,2	p. 139
SI 118,6	p. 131
SI 131,2	p. 40
SI 135,1-26 (LXX)	p. 137
SI 144,8 (LXX)	p. 137
Pr 3,11.12 (LXX)	p. 110
Pr 3,12	p. 40
Pr 3,14	p. 68
Pr 8,11.19	p. 68
Pr 8,22	p. 126
Pr 8,22-31	p. 126
Pr 8,27	p. 127
Pr 12,2.9	p. 68
Pr 13,12	p. 68
Pr 15,16.17.29	p. 68
Pr 16,19.32	p. 68
Pr 17,1	p. 68
Pr 19,22	p. 68
Pr 21,9.19	p. 68
Pr 24,5	p. 68
Pr 25,7.24	p. 68
Pr 27,5.10	p. 68
Pr 28,6	p. 68
Pr 29,1	p. 68
Is 1,2	p. 39
Is 2,2-4	p. 63

Is 2,20	p. 133
Is 6,1	p. 87
Is 13,6	p. 104
Is 24-28	p. 96
Is 33,20	p. 100
Is 34-35	p. 96
Is 37,38	p. 133
Is 40-55	p. 124
Is 40,10.11	p. 144
Is 40,11	p. 143
Is 41,4	p. 130
Is 41,8	p. 113
Is 42,8	p. 143
Is 44,6	p. 37, 130
Is 44,28	p. 89
Is 45,1-7	p. 77
Is 45,1.13	p. 89
Is 45,5	p. 148
Is 45,5.6	p. 77
Is 45,23	p. 50
Is 48,12	p. 130
Is 48,14	p. 89
Is 49,7	p. 139
Is 49,15	p. 40
Is 52-53	p. 101
Is 52,13	p. 102
Is 56,3-7	p. 63
Is 56,5	p. 68
Is 63,11	p. 101, 145
Is 63,16	p. 39
Is 64,7	p. 39
Is 66,1	p. 87, 93
Is 66,13	p. 40

Jr 2,27	p. 39
Jr 3,4.19	p. 39
Jr 13,10	p. 133
Jr 25,6	p. 133
Jr 26,6	p. 92
Jr 26,8	p. 93
Jr 30,18-22	p. 83
Jr 31	p. 143
Jr 31,9.20	p. 39
Jr 31,31	p. 95
Jr 31,31-34	p. 138
Jr 31,32	p. 113
Jr 31,34	p. 108
Jr 33,11	p. 138
Ez 1,26-28	p. 78, 87
Ez 7,7	p. 104
Ez 12,23	p. 104
Ez 20,12	p. 137
Ez 20,33-35	p. 82
Ez 22,4	p. 104
Ez 32,21	p. 68
Ez 34,6	p. 143
Ez 37,28	p. 135, 137
Ez 38-39	p. 96
Ez 39,29	p. 81
Dn 1,15	p. 68
Dn 7,9-14	p. 87
Dn 7,18	p. 96
Os 6,6	p. 138
Os 11,1	p. 123
Os 11,1-9	p. 40

Os 12,14 (LXX)	p. 145
Os 13,4	p. 123
Os 14,3 (LXX)	p. 135
Jl 1,15	p. 104
Jl 2-3	p. 96
Jl 2,13	p. 137
Jl 4,14 (LXX)	p. 104
Am 9,1	p. 78
Am 9,7	p. 39
Jn 4,2	p. 137
Mq 4,1-3	p. 63
Mq 6,8	p. 138
Zc 1,3	p. 105
Zc 1,11.12	p. 112
Zc 3,1.5	p. 112
Zc 7,9	p. 138
Zc 7,12	p. 73
Zc 8,3-5	p. 100
Zc 8,20-23	p. 63
Zc 9-14	p. 96
Zc 10,12	p. 144
Zc 12,8	p. 112
MI 1,6	p. 39
MI 3,7	p. 105

Deuterocanônicos e Pseudepígrafos

Jt 7,27	p. 68
---------	-------

Sb 2,13.16.18	p. 40
Sb 4,1	p. 68
Sb 7,7	p. 75
Sb 7,12.21	p. 127
Sb 7,26	p. 72
Sb 8,4	p. 127
Sb 12,13	p. 85
Sb 14,3	p. 40
Sr 1,8	p. 87
Sr 4,11	p. 113
Sr 10,27	p. 68
Sr 15,17	p. 68
Sr 16,3	p. 68
Sr 18,16	p. 68
Sr 19,24	p. 68
Sr 20,31	p. 68
Sr 23,1.4	p. 40
Sr 23,27	p. 68
Sr 24,1-12	p. 127
Sr 29,29	p. 68
Sr 30,14.17	p. 68
Sr 33,22	p. 68
Sr 36,21	p. 68
Sr 40,28	p. 68
Sr 41,15	p. 68
Sr 42,14	p. 68
Sr 44,1	p. 31
Sr 45,1-5	p. 102
Sr 45,4	p. 102
Sr 48,4.5.12.13	p. 31
1Mc 3,59	p. 68

1Mc 13,5	p. 68
3Mc	p. 63
EpJr 1,58.67.72	p. 68
Carta de Aristeias	p. 63
Testamento de Levi	p. 92
1Hen 9,2	p. 87
1Hen 14,12	p. 79, 87
1Hen 42	p. 127
1Hen 45,2	p. 87
1Hen 55,4	p. 87
1Hen 61,5	p. 87
1Hen 62,2	p. 87
1Hen 62,4	p. 88
ApAbr 16,3	p. 112
ApMos 2	p. 86
2Bar 1,2	p. 107
2Bar 4,2.3	p. 100
2Bar 5,3	p. 107
2Bar 6,4.5	p. 110
2Bar 7,1	p. 110
2Bar 11,2.3	p. 107
2Bar 29,1-3	p. 101
2Bar 29,3	p. 101
2Bar 32,2-4	p. 100
2Bar 40,1	p. 101
2Bar 40,1-3	p. 103

2Bar 48,31.39.41	p. 106
2Bar 55,3	p. 110
2Bar 70,2	p. 101
2Bar 72,2-6	p. 101
2Bar 73,1	p. 88
2Bar 83,1.17.18.23	p. 106

4Esd 4,1.36	p. 110
4Esd 5,15.20.31	p. 110
4Esd 6,3	p. 110
4Esd 7,1.85.95	p. 110
4Esd 7,33.34	p. 106
4Esd 8,21	p. 110
4Esd 10,28.29	p. 110
4Esd 12,31-34	p. 101
4Esd 12,32	p. 108
4Esd 12,32.34	p. 106
4Esd 12,51	p. 110
4Esd 13,47-50	p. 103
4Esd 16,66	p. 110

Novo Testamento (Exceto Hebreus)

Mt 1,20.24	p. 112
Mt 2,11	p. 133
Mt 2,13.19	p. 112
Mt 3,2	p. 105
Mt 3,9	p. 38
Mt 4,1-11	p. 133
Mt 4,5	p. 100
Mt 4,10	p. 133
Mt 4,17	p. 105
Mt 5,7	p. 138
Mt 5,9	p. 149

Mt 5,17	p. 118, 119, 120
Mt 5,21.27.31.33.38.43	p. 117, 120
Mt 5,22.28.32.34.39.44	p. 117
Mt 5,33	p. 38
Mt 5,35	p. 100
Mt 6,9	p. 136
Mt 9,13	p. 138
Mt 9,36	p. 144
Mt 10,7	p. 105
Mt 10,28	p. 79
Mt 12,6	p. 93
Mt 12,7	p. 138
Mt 14,27	p. 79
Mt 14,33	p. 133
Mt 17,7	p. 79
Mt 17,10	p. 117
Mt 17,12	p. 117
Mt 19,8	p. 117
Mt 19,9	p. 117
Mt 19,28	p. 88
Mt 20,21.23	p. 88
Mt 20,30.31	p. 138
Mt 21,3	p. 39, 146
Mt 21,11	p. 59
Mt 22,44	p. 39, 146
Mt 23,23	p. 138
Mt 23,35	p. 86
Mt 24,42	p. 104
Mt 25	p. 87
Mt 25,31	p. 88
Mt 26,64	p. 149
Mt 27,53	p. 100
Mt 28,2	p. 112
Mt 28,5.10	p. 79

Mt 28,9.17	p. 133
Mt 28,19.20	p. 64
Mc 1,3	p. 39, 146
Mc 1,15	p. 96, 105
Mc 1,44	p. 101
Mc 2,12	p. 38
Mc 5,41.42	p. 90
Mc 6,34	p. 144
Mc 6,50	p. 79
Mc 7,9-13	p. 101
Mc 7,28	p. 146
Mc 9,2-8	p. 101
Mc 9,12	p. 117
Mc 9,13	p. 117
Mc 10,37.40	p. 88
Mc 10,48	p. 138
Mc 11,3	p. 39, 146
Mc 13	p. 51
Mc 13,26	p. 149
Mc 14,24	p. 116
Mc 14,61.62	p. 75
Mc 14,62	p. 75
Mc 14,64	p. 75
Mc 16,19	p. 88
Lc 1,11	p. 112
Lc 1,68	p. 146
Lc 1,78	p. 139
Lc 2,9	p. 112
Lc 4,18	p. 75
Lc 5,8	p. 39
Lc 6,36	p. 138
Lc 7,13	p. 39

Lc 7,14.15	p. 90
Lc 9,32	p. 112
Lc 9,35	p. 141
Lc 10,9.11	p. 105
Lc 10,37	p. 138
Lc 11,2	p. 136
Lc 11,51	p. 86
Lc 17,5	p. 146
Lc 18,38	p. 138
Lc 22,43	p. 112
Lc 23,12	p. 26
Jo 1,1.18	p. 13, 38
Jo 1,14	p. 62, 76, 80, 112
Jo 1,18	p. 76, 128
Jo 2,11	p. 112
Jo 3,14.15	p. 81
Jo 6,20	p. 79
Jo 8,39	p. 113
Jo 9,22	p. 58
Jo 10	p. 144
Jo 10,30	p. 76
Jo 10,36	p. 136
Jo 11,1	p. 59
Jo 11,43.44	p. 90
Jo 12,42	p. 58
Jo 12,45	p. 76
Jo 14,6	p. 84
Jo 14,9	p. 76
Jo 16,2	p. 58
Jo 17,17	p. 136
Jo 17,19	p. 136
Jo 17,24	p. 112
Jo 20,28	p. 13, 38, 148

At 2,11	p. 64
At 2,22	p. 38
At 2,30-33	p. 88
At 4,24	p. 146
At 4,26	p. 38
At 5,14	p. 39
At 5,19	p. 112
At 6,1	p. 26
At 6,5	p. 64
At 6,7	p. 25
At 6,13	p. 93
At 7,41	p. 74
At 7,42	p. 111
At 7,48-50	p. 93
At 7,55	p. 112
At 8,1	p. 93
At 8,26	p. 112
At 9,5	p. 146
At 9,40.41	p. 90
At 10,3	p. 112
At 10,25	p. 133
At 12,7.23	p. 112
At 12,22	p. 38
At 13,43	p. 64
At 14,11	p. 38
At 15,20	p. 74
At 15,29	p. 74
At 16,7	p. 77
At 17,16	p. 74
At 17,23	p. 38
At 17,24	p. 93
At 18,9	p. 79
At 19,26.27	p. 38

At 20,9-11	p. 90
At 20,32	p. 136
At 21,25	p. 74
At 21,28	p. 93
At 22	p. 29
At 24	p. 29
At 26,18	p. 136
At 27,23	p. 79, 112
Rm 1	p. 30
Rm 1,4	p. 29
Rm 1,23	p. 74
Rm 1,25	p. 74
Rm 2,7.10	p. 141
Rm 2,22	p. 74
Rm 3,3.4	p. 139
Rm 5,1	p. 29
Rm 5,11	p. 38
Rm 8,9	p. 77
Rm 9,5	p. 38
Rm 10,5-9	p. 101
Rm 10,9	p. 135
Rm 10,13	p. 39, 146
Rm 12,1	p. 138
Rm 12,11	p. 39
Rm 13,12	p. 104
Rm 15,16	p. 136
1Cor 1,2	p. 136
1Cor 1,3	p. 148
1Cor 1,8	p. 29, 30, 104
1Cor 1,9	p. 139
1Cor 1,23	p. 75
1Cor 1,31	p. 39, 146

1Cor 2,8	p. 112
1Cor 5,5	p. 104
1Cor 5,10	p. 74
1Cor 5,11	p. 74
1Cor 6,9	p. 74
1Cor 6,11	p. 136
1Cor 7,9.38	p. 69
1Cor 7,14	p. 136
1Cor 8,1-10	p. 74
1Cor 8,5	p. 38
1Cor 8,5.6	p. 51
1Cor 8,6	p. 149
1Cor 8,10	p. 74
1Cor 10,7.14.19.28	p. 74
1Cor 10,13	p. 139
1Cor 10,14	p. 74
1Cor 10,19.20	p. 51
1Cor 11,7	p. 72
1Cor 11,17	p. 69
1Cor 11,25	p. 116
1Cor 12,2	p. 73
1Cor 13,12	p. 81, 112, 149
1Cor 14,25	p. 112
2Cor 1,2	p. 29, 30, 148
2Cor 1,3	p. 138
2Cor 1,14	p. 104
2Cor 1,18	p. 139
2Cor 3,6.14	p. 116
2Cor 3,7	p. 112
2Cor 3,10	p. 112
2Cor 4,4	p. 38, 72
2Cor 4,6	p. 112
2Cor 5,17	p. 67

2Cor 6,11	p. 26
2Cor 6,16	p. 74
GI 1,1-5	p. 142
GI 1,3	p. 148
GI 1,4	p. 142
GI 1,5	p. 142
GI 2,19	p. 38
GI 2,20	p. 29
GI 3,7.9.29	p. 113
GI 3,26-28	p. 29
GI 3,28	p. 28, 29
GI 5,11	p. 75
GI 5,20	p. 74
GI 6,14	p. 29
GI 6,16	p. 138
Ef 1,2	p. 148
Ef 1,20	p. 88
Ef 2,4	p. 138
Ef 3,12	p. 84
Ef 4,13	p. 29
Ef 5,5	p. 74
Ef 5,26	p. 136
Ef 6,12	p. 26
Ef 6,23	p. 29
FI 1,2	p. 148
FI 1,8	p. 139
FI 1,19	p. 77
FI 1,23	p. 69
FI 2,1	p. 138
FI 2,6	p. 147, 148
FI 2,6-11	p. 147

FI 2,9-11	p. 135
FI 2,10.11	p. 50
FI 3,19	p. 38
FI 3,20	p. 29
CI 1,3	p. 148
CI 1,15	p. 72
CI 1,15-20	p. 147
CI 2,18	p. 111
CI 3,5	p. 74
CI 3,12	p. 138
CI 3,13	p. 26
CI 3,17	p. 29
1Ts 1,1	p. 146, 148
1Ts 1,9	p. 74
1Ts 5,2	p. 104
1Ts 5,23	p. 29, 136
1Ts 5,24	p. 139
2Ts 1,1	p. 148
2Ts 1,9	p. 112
2Ts 2,2	p. 104
2Ts 2,4	p. 38
2Ts 2,8	p. 104
2Ts 3,3	p. 139
2Ts 3,12	p. 29
1Tm 1,1	p. 148
1Tm 1,2	p. 138
1Tm 1,17	p. 141
1Tm 2,13	p. 139
1Tm 3,16	p. 147
1Tm 4,5	p. 136

1Tm 6,14	p. 104
1Tm 6,16	p. 78
2Tm 1,1	p. 148
2Tm 1,2	p. 138
2Tm 2,11-13	p. 147
2Tm 2,21	p. 136
2Tm 4,1.8	p. 104
Tt 1,4	p. 148
Tt 2,13	p. 13, 38, 104
Fm 3	p. 148
Tg 4,8	p. 105
Tg 5,11	p. 138
1Pd 1,1	p. 30
1Pd 1,3	p. 138
1Pd 1,7	p. 141
1Pd 1,7.8	p. 149
1Pd 1,11	p. 77
1Pd 1,17	p. 141
1Pd 2,10	p. 138
1Pd 2,25	p. 144
1Pd 3,8	p. 138
1Pd 3,15	p. 136
1Pd 3,17	p. 69
1Pd 4,3	p. 74
1Pd 5,4	p. 144
2Pd 1,1	p. 38
2Pd 1,1.2	p. 13
2Pd 1,17	p. 141

2Pd 2,21	p. 69
2Pd 3,10	p. 104
1Jo 1,9	p. 139
1Jo 3,21	p. 84
1Jo 4,12	p. 78
1Jo 5,20	p. 38
1Jo 5,21	p. 74
2Jo 3	p. 138
Jd 2	p. 138
Jd 21	p. 139
Ap 1,7	p. 149
Ap 1,8	p. 122
Ap 1,17	p. 79
Ap 2,14.20	p. 74
Ap 3,12	p. 100
Ap 3,21	p. 88
Ap 4,8	p. 38
Ap 4,8.11	p. 141
Ap 4,9	p. 141
Ap 4,9.11	p. 141
Ap 5,12	p. 141
Ap 5,12.13	p. 141
Ap 9,20	p. 74
Ap 11,2	p. 100
Ap 13,4	p. 134
Ap 13,4.14	p. 134
Ap 13,6	p. 26
Ap 19,10	p. 111
Ap 19,11-16	p. 88
Ap 21,2.10	p. 100

Ap 21,6	p. 122
Ap 21,8	p. 74
Ap 21,26	p. 141
Ap 22,4	p. 112
Ap 22,9	p. 111
Ap 22,11	p. 136
Ap 22,12	p. 122
Ap 22,13	p. 122
Ap 22,15	p. 74