

**NOVEMBRO 2024**

VOLUME 76, n. 2

# REVISTA TEOLÓGICA



Seminário Presbiteriano do Sul



# REVISTA TEOLÓGICA

Campinas - v.76, n.2 - novembro 2024



Seminário Presbiteriano do Sul

Av. Brasil, 1200, Jardim Brasil  
Campinas - SP - 13073-148

# REVISTA TEOLÓGICA

**Editor Responsável:**

Dr. Paulo Cesar Tomaz  
(Seminário Presbiteriano do Sul)

**Conselho Editorial:**

Dr. Carl John Bosma  
(Calvin Theological Seminary, EUA)

Dr. Hermisten Maia Pereira da Costa  
(Unicesumar)

Dr. João Leonel Ferreira  
(Universidade Presbiteriana Mackenzie; SPS)

Dr. Jonathan Luis Hack  
(Universidade Presbiteriana Mackenzie)

## Informações

A REVISTA TEOLÓGICA – é publicação semestral e oficial do Seminário Presbiteriano do Sul, conforme decisão da Junta Regional de Teologia do SPS, da Igreja Presbiteriana do Brasil. A REVISTA TEOLÓGICA tem como objetivo promover o pensamento bíblico e teológico, e ser um veículo de expressão pastoral e acadêmica.

## Submissão

A REVISTA TEOLÓGICA publica artigos em Português e Inglês. Os artigos e resenhas devem ser enviados por e-mail em arquivo de Word (.doc ou .docx), para o editor responsável, Paulo Cesar Tomaz, no e-mail: paulocesartomaz@gmail.com.

*Os textos do artigo devem ter entre 15 e 20 páginas, com entrelinha 1,5. O artigo deve ser digitado, no editor de textos Word, fonte Times New Roman, corpo 12, alinhamento justificado. Para as citações, serão usadas "autor, data, página" no corpo do texto. As notas de rodapé são somente explicativas. Citações com até 3 linhas devem ser incluídas no texto, entre aspas. Citações com mais de três linhas terão destaque, sendo recuadas em 4,0 cm, da esquerda para direita, com espaçamento simples e fonte tamanho 10, sem aspas. Após a entrega para avaliação não serão aceitas novas correções, no texto, por parte do autor.*



Seminário Presbiteriano do Sul

© 2024 – Seminário Presbiteriano do Sul  
ISSN: 1414-9796

Os direitos de publicação desta revista são do Seminário Presbiteriano do Sul. Os textos publicados e os pontos de vista expressos nesta revista são de inteira responsabilidade de seus autores, não representando necessariamente a posição do Conselho Editorial. Permite-se a reprodução desde que citada a fonte.

## Editorial

---

Caríssimos leitores,

É com imensa satisfação e gratidão a Deus que lançamos mais uma edição da nossa Revista Teológica. Nesta publicação trazemos uma coleção de artigos que abordam diversos aspectos da análise literária, hermenêutica e interpretação teológica, oferecendo contribuições significativas para os estudos bíblicos e teológicos. Nesta edição, apresentamos cinco artigos valiosos, sendo quatro em português e um em inglês. Os autores exploram temas que vão desde a crítica textual até reflexões teológicas mais abrangentes, proporcionando uma variedade de perspectivas que enriquecem o diálogo acadêmico e espiritual de nossos leitores.

No primeiro artigo João Leonel explora o desenvolvimento dos estudos literários da Bíblia, analisando seu progresso no contexto europeu e norte-americano, e destacando como essas influências chegaram ao Brasil, onde se consolidaram através de traduções e produções nacionais. O autor apresenta metodologias e temas centrais da análise literária bíblica e sugere que os estudiosos brasileiros têm um papel crucial a desempenhar no avanço desse campo.

No segundo artigo Natan Sales de Cerqueira realiza um estudo de caso sobre a tradução do Salmo 122, combinando crítica textual e análise gramático-sintática. Seu trabalho detalha o processo rigoroso de revisão e as justificativas para as escolhas feitas na tradução, oferecendo uma abordagem cuidadosa e meticulosa que atende tanto às necessidades de pregadores quanto aos interesses de exegeses acadêmicas.

No terceiro artigo Flávio Henrique de Oliveira Silva examina a Oração do Pai Nosso sob uma perspectiva literária e exegética, focando no contexto do Evangelho de Mateus. O autor destaca a importância dos gêneros literários presentes no Sermão da Montanha, fornecendo uma análise que busca enriquecer futuras investigações sobre essa passagem bíblica tão relevante.

No quarto artigo Marcelo Luiz Tavares aborda a hermenêutica dos ocidentais latinos, que segundo o autor, é pouco explorada no meio

protestante. O autor amplia a discussão para além das interpretações alegóricas tradicionais, examinando outras abordagens hermenêuticas que podem ser valiosas para os estudiosos modernos, ao mesmo tempo em que alerta sobre as limitações e desafios dessas perspectivas.

No último artigo, texto redigido em inglês, Rorgers Henry Pianaro discute o papel da razão na teologia reformada a partir da perspectiva de Campegius Vitringa. Pianaro explora como Vitringa equilibra a razão e a autoridade das Escrituras, argumentando que, embora a razão desempenhe um papel secundário, ela ainda é uma parte importante do discurso teológico dentro desta tradição.

Todos esses artigos, com suas abordagens diversas e reflexões profundas, contribuem significativamente para um diálogo mais crítico e enriquecedor nos estudos bíblicos e teológicos, oferecendo novas perspectivas e fomentando discussões sobre a interpretação dos textos sagrados e sua riqueza literária.

Desejamos a todos uma excelente leitura e reflexão!

O editor.



Seminário Presbiteriano do Sul

**EDITORIAL** ..... 03

**ARTIGOS** ..... 07

**1. ANÁLISE LITERÁRIA DA BÍBLIA. HISTÓRICO, INFLUÊNCIAS E PRESENÇA NO BRASIL**  
João Leonel ..... 09

**2. DO TEXTO BÍBLICO À TRADUÇÃO PESSOAL: EXERCÍCIO DE CRÍTICA TEXTUAL E ANÁLISE GRAMÁTICO-SINTÁTICA NO SALMO 122**  
Natan Sales de Cerqueira ..... 46

**3. A ORAÇÃO DO PAI NOSSO: ANOTAÇÕES EXEGÉTICAS-LITERÁRIAS**  
Flávio Henrique de Oliveira Silva..... 79

**4. PARA ALÉM DA MERA ALEGORIA: A HERMENÊUTICA DOS OCIDENTAIS LATINOS**  
Marcelo Luiz Tavares ..... 116

**5. THE ROLE OF REASON IN THEOLOGY ACCORDING TO CAMPEGIUS VITRINGA'S PERSPECTIVE**  
Rorgers Henry Pianaro ..... 152

**NOTÍCIAS INTERNAS** ..... 177





# ARTIGOS



Seminário Presbiteriano do Sul



# ANÁLISE LITERÁRIA DA BÍBLIA. HISTÓRICO, INFLUÊNCIAS E PRESENÇA NO BRASIL<sup>1</sup>.

*João Leonel<sup>2</sup>*

## RESUMO

O objetivo deste artigo é descrever o desenvolvimento dos estudos sobre a análise literária da Bíblia em contexto europeu e norte-americano, indicando como tais estudos chegaram ao Brasil por meio de traduções de livros e aqui se desenvolvem com produção por autores nacionais. O artigo também apresenta metodologias e principais temáticas dos estudos da Bíblia como literatura, apontando, em sua última e principal parte, estudiosos das áreas da teoria e crítica literária que, segundo o autor, podem contribuir para o progresso de tais estudos no Brasil.

## PALAVRAS-CHAVE

Bíblia como literatura; teoria e crítica literária; metodologias; temáticas; autores.

---

<sup>1</sup> Neste artigo fiz uso de algumas informações, que amplio e atualizo, de dois artigos que escrevi com colegas: LEONEL, J.; AGUIAR, C. M.; LIMA, A. O. NEBIL (Núcleo de Estudos Bíblia e Literatura, CNPq): Constituição e Pesquisas sobre Bíblia e Literatura. **Teoliterária**: Revista Brasileira de Literaturas e Teologias. v. 11, p. 167-189, 2021 e LEONEL, J.; LIMA, A. O.; AGUIAR, C. M.; HACK, J. L. Leitura literária da Bíblia: um projeto. **Revista Todas as Letras** (MACKENZIE. Online), v. 22, p. 1-16, 2020.

<sup>2</sup> Pastor presbiteriano. Professor no Seminário Presbiteriano do Sul, onde coordena o Departamento de Teologia Exegética. Professor na Graduação e Pós-Graduação em Letras, Universidade Presbiteriana Mackenzie. Graduado em Teologia e em Letras. Mestre em Ciências da Religião com concentração em Bíblia (Universidade Metodista de São Paulo – UMESP). Doutor em Teoria e História Literária (Universidade Estadual de Campinas – Unicamp). Pós-doutor em História da Leitura (Universidade Nova de Lisboa, Portugal).

## INTRODUÇÃO

Este artigo pretende dar ao leitor uma visão geral dos autores e teorias que estão na origem dos estudos da Bíblia como literatura em contexto norte-americano e europeu e como esta abordagem chega ao Brasil e aqui se desenvolve. Pretende, igualmente, no último e principal tópico, apontar estudiosos que são referência para tais estudos na atualidade. Não obstante os autores exercerem influência incontestada, aqueles mencionados na última parte do artigo foram escolhidos a partir de um critério pessoal. O fato de serem por mim selecionados implica a possibilidade de que não sejam considerados da mesma forma por outros pesquisadores da área.

É necessário esclarecer que esta apresentação não almeja ser totalizante. Certamente existem artigos acadêmicos, dissertações e teses sobre o tema que escaparam a esta pesquisa, uma vez que os dados aqui apresentados fazem uso exclusivamente de livros publicados. Apesar disso, este texto permite uma visão geral satisfatória dos estudos da Bíblia como literatura.

Uma pergunta que surge com frequência quando a leitura literária da Bíblia é apresentada a estudantes de graduação e de pós-graduação, a exegetas, a teólogos e a leitores da Bíblia em comunidades religiosas, é se os autores dos textos bíblicos conheciam as teorias literárias utilizadas contemporaneamente. A pergunta é pertinente, visto que o estranhamento diz respeito a

métodos e terminologias atuais, aplicadas ao estudo de obras ficcionais, serem igualmente empregadas em textos bíblicos com, no mínimo, dois mil anos de existência.

Embora a pergunta exija uma resposta complexa, impossível de ser desenvolvida integralmente neste espaço, uma informação é relevante. Principalmente em relação ao Novo Testamento, as áreas nas quais seus textos foram produzidos – Palestina, Ásia Menor e Europa – estavam sob influência cultural do helenismo<sup>3</sup>. Embora nesse período Roma já estendesse seu domínio político/militar sobre essas regiões, a cultura grega ainda imperava, influenciando, inclusive, os próprios romanos.

Nesse contexto cultural amplo situa-se a literatura grega e entre ela o livro **Poética**, de Aristóteles. Obra escrita no século 4 a.C., é um manual de teoria literária, tratando sobretudo da poesia trágica, embora aborde também a epopeia<sup>4</sup>. A hipótese de que os escritores dos evangelhos tenham conhecido e utilizado a **Poética** ou algum outro manual é perfeitamente viável. Como decorrência, termos como “mímesis, enredo, reviravolta, personagens, herói”, entre outros, assim como definições sobre modos e formas pelos quais os gêneros poéticos se desenvolvem, presentes na **Poética**, não seriam estranhos no período de produção dos evangelhos. Por essa

---

<sup>3</sup> Para uma visão sobre a relação entre helenismo e o mundo judaico na antiguidade, cf. Lee I. Levine. **Judaism and Hellenism in Antiquity: Conflict or Confluence?** (1998).

<sup>4</sup> Sobre a obra, cf. a Introdução de **Poética**. São Paulo: Editora 34, 2017, p. 7-33, escrita por Paulo Pinheiro.

razão, a utilização desses conceitos teóricos por estudiosos da Bíblia, assim como de outros decorrentes deles, não deve ser vista com ceticismo.

## **DOS INÍCIOS E ATUALIZAÇÕES**

Surge na Europa, Estados Unidos e Canadá, a partir dos anos 1980, o interesse de críticos e teóricos literários em analisar a Bíblia a partir de teorias literárias. Os resultados obtidos são significativos. Podem ser mencionados Robert Alter (1981), Northrop Frye (1982, 1990), John B. Gabel e Charles B. Wheeler (1986), Robert Alter e Frank Kermode (1987) e, posteriormente, Harold Bloom (2012).

Eles estavam em diálogo e sob influência de dois capítulos escritos por outro teórico e crítico literário, Erich Auerbach. Os dois primeiros capítulos de seu livro *Mimesis: a representação da realidade na literatura ocidental*, publicado em 1946, elaboram comparações entre textos da literatura clássica e textos bíblicos. Destoando de críticos literários e de exegetas, para os quais a Bíblia seria inferior aos textos gregos e latinos, tanto em qualidade literária quanto em estilo, o autor destacou a beleza da literatura bíblica e dos estilos composicionais nela presentes. Mais à frente voltaremos a esse importante autor.

Reagindo positivamente e em diálogo com as obras desses autores, um segundo grupo, composto por biblistas, aparece no cenário dos estudos da Bíblia como literatura. Como principais

representantes devem ser mencionados<sup>5</sup> Shimon Bar-Efrat (1979)<sup>6</sup>, Adele Berlin (1983), Leland Ryken (1984, 1992, 2014), Meir Sternberg (1987), Tremper Longman III (1987), Mark A. Powell (1990), Jan P. Fokkelman (1995)<sup>7</sup> e Daniel Marguerat e Yvan Bourquin (1998). A partir desses pioneiros dos estudos bíblicos, o campo se expandiu e hoje é uma área de produção acadêmica consolidada em países do hemisfério norte.

No mundo teológico de fala inglesa, cunhou-se a expressão “Narrative Criticism” (Crítica Narrativa) para designar os estudos da Bíblia, fundamentalmente de textos narrativos, desenvolvidos a partir de teorias literárias e de modo particular por meio de teorias narrativas. Warren Carter registra que se atribui ao título de um artigo de David Rhoads, “Narrative Criticism and the Gospel of Mark”, de 1982<sup>8</sup>, a primeira ocorrência da expressão (2016, p. 307).

As editoras brasileiras passaram a publicar obras, tanto teóricas da literatura quanto de biblistas, a partir da década de 1990. O texto de John B. Gabel e Charles B. Wheeler, **The Bible as literature: an introduction** (1986), foi publicado no Brasil em 1993 como **A Bíblia como literatura: uma introdução**, e a organização

---

<sup>5</sup> Não foram incluídas obras de caráter monográfico, que abordam apenas um livro bíblico ou uma única teoria. Dei preferência a textos que apresentam metodologias analíticas com ampla aplicação.

<sup>6</sup> Livro publicado em hebraico em 1979. A publicação em inglês, em 1989, popularizou a obra.

<sup>7</sup> Obra publicada em holandês em 1995 e lançada em inglês em 1999.

<sup>8</sup> **Journal of the American Academy of Religion**, n. 50, p. 411–426, 1982.

de **The literary guide to the Bible**, por Alter e Kermode (1987), surgiu em 1997 com o título **Guia literário da Bíblia**.

No início dos anos 2000 houve um desenvolvimento mais consistente. Iniciou com dois teóricos da literatura: Northrop Frye e Robert Alter. De Frye temos **The great code: the Bible and literature** (1982), que chegou às mãos do leitor brasileiro em 2004 como **O código dos códigos: a Bíblia e a literatura**, e em edição posterior em 2021<sup>9</sup>. De Alter, o livro **The art of biblical narrative** (1981), considerado o divisor de águas no desenvolvimento dos estudos literários da Bíblia, surgiu no mercado brasileiro apenas em 2007 com o título **A arte da narrativa bíblica**. Outro livro de Frye, **Words with power: Being a second study of “The Bible and Literature”** (1990), foi publicado em 2022 como **O poder das palavras: a Bíblia e a Literatura II**<sup>10</sup>.

Pelo lado dos biblistas temos, no cenário francês, **Pour lire les récits bibliques. La Bible se raconte. Initiation à l’analyse narrative**, de Daniel Marguerat e Yvan Bourquin (1998), publicado no Brasil em 2009, traduzido como **Para ler as narrativas bíblicas: iniciação à análise narrativa**. Obras do norte-americano Leland Ryken foram vertidas para nosso idioma. **A complete handbook of literary forms in the Bible** (2014) recebeu versão para o português em 2017 com o título **As formas literárias da Bíblia**. Outros dois livros levaram mais de trinta anos para serem vertidos para o

---

<sup>9</sup> Pela Editora Sétimo Selo com o título: **O grande código: a Bíblia e a Literatura**.

<sup>10</sup> Editora Sétimo Selo.



português. **How to read the Bible as literature... and get more out of it**, de 1984, chegou a nós como **Para ler a Bíblia como literatura**: e aprender ainda mais com ela em 2017, e **Words of delight**: a literary introduction to the Bible, de 1992, foi trazido para o mercado nacional em 2023 como **Uma introdução literária à Bíblia**.

Dado novo surge quando editoras brasileiras passaram a olhar para autores nacionais. **Leia a Bíblia como literatura**, de Cássio Murilo Dias da Silva, foi publicado pela Loyola em 2007. A Hagnos trouxe à luz, no mesmo ano, o **Manual de Exegese**, de Júlio Paulo Tavares Zabatiero, que introduziu a metodologia semiótica nos estudos da Bíblia. A Paulus foi responsável por **Bíblia, literatura e linguagem** em 2011, escrito por mim em parceria com Júlio Zabatiero. A “Bíblia como Literatura”, série organizada pelas Paulinas, propôs livros que desenvolvessem abordagens literárias aos textos bíblicos, alguns priorizando teorias literárias, outros dialogando com metodologias crítico-exegéticas.<sup>11</sup> Em 2022 a Ateliê Editorial, juntamente com a Editora Mackenzie, publicou o livro que organizei, **Bíblia, literatura e recepção**, com três divisões

---

<sup>11</sup> Com um total de nove obras previstas, aproximam-se da metodologia estudada neste artigo: Zuleica Silvano. **Introdução à análise poética de textos bíblicos** (2014); Jaldemir Vitório. **Análise narrativa da Bíblia**: primeiros passos de um método (2016); e Antonio Geraldo Cantarella. **Bíblia e linguagem**: contribuições dos estudos literários (2023).

principais, das quais a primeira traz cinco capítulos tematizando a Bíblia como literatura.

Ao tratar das produções brasileiras sobre o tema, julgo relevante mencionar o grupo de pesquisas coordenado por mim e pelo prof. dr. Cristhiano Motta Aguiar, vinculado às nossas atividades na Pós-Graduação em Letras, na Universidade Presbiteriana Mackenzie, SP. O grupo chama-se NEBIL (Núcleo de Estudos Bíblia e Literatura) e faz parte do Diretório dos Grupos de Pesquisa no Brasil, desenvolvido pelo CNPq.

O NEBIL foi criado em 2018, participando dele professores da universidade e colegas de outras instituições, além de alunos da graduação e da pós-graduação da Universidade Mackenzie. O grupo se desenvolve por meio de produção de dissertações e teses, artigos acadêmicos, capítulos de livros e livros, encontros de estudos, palestras, organização e participação em congressos nacionais e internacionais.

Como pode ser observado a partir da maioria dos títulos das obras mencionadas anteriormente, os estudos da Bíblia como literatura, até este momento, têm concentrado seus trabalhos no gênero narrativo. Outros gêneros, como a poesia, as cartas neotestamentárias e a apocalíptica, por exemplo, necessitam receber maior atenção dos pesquisadores para que o campo se amplie.

## **METODOLOGIAS**

Alguns autores mencionados no tópico anterior retornam neste momento. Se a referência se deu a partir da cronologia dos estudos da Bíblia como literatura, agora destaca-se a contribuição metodológica trazida por eles. Os nomes elencados abaixo foram selecionados segundo minhas percepções quanto à importância de seus trabalhos.

No universo dos estudos voltados para a Bíblia há dinâmicas variadas à medida que eles se expandem. Nos inícios do cristianismo, quando as Escrituras hebraicas eram centrais para a identidade e o desenvolvimento dos grupos seguidores de Jesus Cristo, a ênfase foi colocada na leitura cristológica do Antigo Testamento. A partir do estabelecimento do Cristianismo, principalmente na Europa e norte da África, e em diálogo com escolas filosóficas, deu-se ênfase à interpretação alegórica da Bíblia que seguiu por praticamente toda a Idade Média. Os reformadores protestantes, no século 16, influenciados pelo Humanismo e pelo Renascimento, julgaram superada a alegoria e aplicaram o método histórico-gramatical aos estudos da Bíblia, fazendo uso de ferramentas filológicas, gramaticais e históricas.

Nova alteração metodológica ocorreu nos séculos 17 e 18. Sob influência do Racionalismo e do Iluminismo surgiu o método histórico-crítico, aplicado na investigação sobre a antiguidade ou não de documentos e textos. Em relação à Bíblia, buscava averiguar

a historicidade de seus relatos. São originários dele as metodologias utilizadas por exegetas e conhecidas como História da Tradição, História das Fontes, História das Formas e História da Redação. Os métodos histórico-gramatical e histórico-crítico fazem parte ainda hoje de pesquisas de exegese bíblica<sup>12</sup>.

A partir da década de 70 do século 20, houve maior interesse na análise literária da Bíblia<sup>13</sup> na Europa e nos EUA. Mesmo convivendo com os métodos historicistas, os propositores do novo olhar deram maior atenção à análise sincrônica dos textos, visando identificar estruturas retóricas de comunicação. Houve, então, uma mudança de modelo: da reconstrução histórica, fortemente diacrônica, volta-se para os processos comunicacionais propostos pelos textos aos leitores, abordagem essencialmente sincrônica.

O exegeta Norman R. Petersen dá visibilidade a essa abordagem em seu livro **Literary criticism for New Testament critics** (1978). Ele procura “[...] compreender como os críticos literários concebem os textos” (PETERSEN, 1978, p. 23, tradução nossa) e como isso pode contrastar com abordagens da exegese tradicional. Elabora uma crítica às metodologias empregadas na

---

<sup>12</sup> Sobre os métodos Histórico-Gramatical e Histórico-Crítico, cf. o capítulo de José Adriano Filho, “Os métodos Histórico-Gramatical e Histórico-Crítico de interpretação bíblica”, no livro LEONEL, João; CARNEIRO, Marcelo (Org.). **Para estudar a Bíblia: abordagens e métodos**. p. 21-44.

<sup>13</sup> É necessário destacar que a metodologia histórico-crítica fez uso de abordagens literárias. No entanto, como elas estavam sujeitas à reconstrução histórica, exercendo papel auxiliar, ficaram estagnadas, não acompanhando o desenvolvimento de novas teorias e abordagens literárias, como aquelas utilizadas no período que estamos visualizando.

exegese bíblica que trabalham com os textos neotestamentários em perspectiva evolutiva, olhando quase que exclusivamente para o mundo histórico, social e religioso dos grupos cristãos do primeiro século d.C. Para Petersen, os referenciais teóricos advindos da literatura utilizados pelos exegetas até aquele momento estavam obsoletos, sendo necessário substituí-los.

Críticos do século 19 e início do 20 conceberam textos como se fossem janelas pelas quais se chegaria ao sentido que estava para além deles [no passado]. Contra tal posição, o Novo Criticismo anglo-americano e movimentos similares em outros países, nas primeiras décadas deste século [século 20], se rebelaram ao definir os textos como espelhos nos quais o sentido poderia ser contemplado (PETERSEN, 1978, p. 24, tradução nossa).

Petersen indica seu objetivo a partir da metáfora da “janela” e do “espelho”: “[...] começemos nossa busca por um modelo crítico-literário refletindo sobre a mudança de ênfase da crítica literária, da janela para o espelho” (1978, p. 25, tradução nossa).

Sua conclusão é que os textos bíblicos devem ser estudados a partir de seu próprio mundo, sem interferências externas, em uma leitura atenta às estruturas textuais. Exercitando o método, Petersen analisa os enredos e as construções de mundos textuais dos evangelhos de Marcos, Lucas e do livro de Atos dos Apóstolos (PETERSEN, 1978, p. 49-92).

Em 1979, um ano após a obra de Petersen, Shimon Bar-Efrat participa das mesmas percepções, revelando-as em seu livro

**Narrative art in the Bible**<sup>14</sup>: “O propósito deste livro é fornecer um guia para a compreensão da narrativa bíblica como uma obra de arte literária” (1989, p. 7, tradução nossa). Como indicador da relevância de seu estudo, o autor enfatiza a pouca presença de estudos literários sobre a Bíblia naquele momento:

Mais de um terço da Bíblia Hebraica consiste em narrativas. Geralmente se reconhece que as narrativas bíblicas possuem a mais alta qualidade artística, estando entre os tesouros literários mais importantes do mundo. Na pesquisa acadêmica da Bíblia, no entanto, o estudo literário de narrativas bíblicas tem recebido apenas uma preocupação marginal (1989, p. 9, tradução nossa).

Para preencher esse vazio, Bar-Efrat faz uso de categorias tradicionais da análise de narrativas: Cp. 1. O narrador; Cp. 2. Os personagens; Cp. 3. O enredo; Cp. 4. Tempo e espaço; Cp. 5. Estilo; Cp. 6. A narrativa de Amom e Tamar, no qual aplica a análise literária.

Autor de capital importância é Robert Alter. O livro **The art of biblical narrative** (1981) contém tópicos essenciais para a construção de uma metodologia analítica para as narrativas bíblicas, embora tenha como foco apenas o Antigo Testamento. A título de exemplo, cito dois recursos literários frequentes, segundo Alter. A “cena-padrão” é um deles. Para Alter, “[...] há uma série de episódios recorrentes na vida dos heróis bíblicos que são análogos às cenas-

---

<sup>14</sup> O autor estuda a arte narrativa na Bíblia Hebraica. Faço uso da tradução do hebraico para o inglês. Cf. nota n.5.

padrão dos poemas homéricos, na medida em que dependem da manipulação de uma constelação fixa de motivos predeterminados” (ALTER, 2007, p. 85)<sup>15</sup>. A “técnica de repetição” é outro recurso empregado pelos autores bíblicos, segundo Alter:

A narrativa bíblica nos mostra, assim, um sistema cuidadosamente integrado de repetições, algumas baseadas na recorrência de fonemas, palavras ou pequenas frases, outras ligadas a ações, imagens e ideias que fazem parte do universo dos relatos que “reconstruímos” como leitores [...] (2007, p. 147).

Marguerat e Bourquin participam do desenvolvimento das metodologias narrativas com o livro **Pour lire les récits bibliques** (1998). Uma de suas contribuições consiste em alertar o pesquisador sobre a necessidade de detectar o “enquadramento” textual, definido como o contexto em que se dá a ação dos personagens, sendo integrado por tempo, lugar e meio social.

Às vezes o enquadramento apresenta, de modo neutro, um meio em que evoluem os personagens; faz o papel dos advérbios na estrutura da frase, assinalando quando, onde e como se desenvolve a ação: ela se passa de manhã ou à tarde, na cidade ou nos campos, com uma mulher ou um operário. Mas, ao lado e para além dessas indicações factuais, o enquadramento pode estar carregado de valor metafórico: a história se desenvolve ao amanhecer (instante da promessa e da criação), ou numa sinagoga (lugar do encontro entre Deus e seu povo); pode implicar um fariseu, induzindo um confronto com a Lei. O enquadramento contribui, portanto, para

---

<sup>15</sup> Esta citação e a próxima, assim como as de Marguerat/Bourquin e Ryken, são retiradas das edições das obras em português.

a compreensão simbólica da ação (MARGUERAT; BOURQUIN, 2009, p. 97-98).

Por fim, Leland Ryken comenta abordagens diferenciadas à Bíblia com resultados igualmente próprios. Para ele, há três aproximações: teológica, histórica e literária (2023, p. 20). Quanto às duas primeiras:

Os estudos bíblicos acadêmicos tradicionais combinam a abordagem teológica e a histórica; interessam-se por questões de autoria e origem; tendem a dividir o texto bíblico em fragmentos e são assustadoramente indiferentes à preservação da unidade das passagens. Abordagens teológicas se ocupam de reduzir a Bíblia a abstrações e proposições. Historiadores se concentram em questões de precisão das referências da Bíblia aos acontecimentos (2023, p. 20).

Ryken esclarece que não é seu objetivo se opor às abordagens teológica e histórica, mas sim qualificar e definir o que seria próprio ao estudo literário da Bíblia. Para tanto, elabora tópicos que julga essenciais.

*Significado por meio da forma.* Uma abordagem literária da Bíblia se interessa por questões de forma literária. Preocupa-se não apenas com o que é dito, mas também com a forma como algo é expressado (2023, p. 20, grifo do autor).

*A unidade e o todo literário.* Outra característica fundamental da abordagem literária da Bíblia é sua ênfase sobre a unidade dos livros e das passagens. Críticos literários procuram o todo literário (2023, p. 21, grifo do autor).

A abordagem literária pressupõe unidade em um texto e dedica suas energias a mostrar a existência dessa unidade (2023, p. 22, grifo do autor).



*Universalidade.* A Bíblia registra acontecimentos históricos singulares. Contudo, também é um livro de experiências universais (2023, p. 22, grifo do autor). Uma abordagem literária se interessa, portanto, em construir pontes entre o texto bíblico e a vida do leitor. Identifica experiências humanas reconhecíveis que encontramos nos relatos e poemas da Bíblia (2023, p. 23).

*O prazer da beleza artística.* Uma abordagem literária também percebe o valor da artisticidade, evidente em toda parte na Bíblia. Ela enxerga as obras individuais da Bíblia como realizações que produzem encanto e admiração [...] (2023, p. 23, grifo do autor).  
*Sensibilidade à linguagem.* Uma abordagem literária da Bíblia compartilha do respeito do estudioso da Bíblia pelas palavras em si com as quais ela é escrita. [...] A linguagem bíblica muitas vezes é mais rica do que as palavras costumam ser, e uma abordagem literária se interessa por essas nuances linguísticas (2023, p. 23-24, grifo do autor).

## **AUTORES INFLUENTES**

Em lugar da descrição cronológica do desenvolvimento dos estudos da Bíblia como literatura e da apresentação de exemplos das metodologias empregadas, como exposto acima, neste tópico principal o olhar se volta para autores da teoria e da crítica literária que embasam tais pesquisas e podem colaborar para seu desenvolvimento. Concentrar a atenção nas teorias é fundamental, visto que elas permitem que o campo se desenvolva. O que segue é uma síntese resumida da contribuição dos autores selecionados, sempre sob o critério da importância deles para minhas pesquisas e

para a de outros estudiosos, principalmente brasileiros. Os nomes estão ordenados segundo a cronologia de suas obras.

### *Erich Auerbach*

Mesmo que não tenha sido um especialista e não tenha escrito um livro sobre análise literária da Bíblia, a Auerbach é concedido o mérito de ter atraído a atenção de críticos literários para a Bíblia, como mencionado anteriormente. Sua contribuição se deu por meio dos dois capítulos iniciais do livro **Mimesis**: a representação da realidade na literatura ocidental, publicado em 1946<sup>16</sup>: “A cicatriz de Ulisses” e “Fortunata”. O primeiro capítulo coloca em relação dois textos de tradições independentes. Uma grega, representada por um fragmento de **A Odisseia**. A outra, hebraica, com uma narrativa do livro de Gênesis. O segundo capítulo introduz uma cena do texto latino **Fortunata**, que é analisada em paralelo com narrativas dos evangelhos.

De forma sintética, duas propostas do autor são fundamentais para a análise literária da Bíblia. A primeira atribui virtude literária ao caráter lacônico da narrativa bíblica, em oposição à avaliação dos exegetas naquele momento. Tal laconismo é exemplificado na cena do quase sacrifício de Isaque (capítulo 22 do livro de Gênesis). Segundo Auerbach:

---

<sup>16</sup> Primeira edição brasileira pela Editora Perspectiva em 1971. Pela mesma editora, a última edição é de 2021.

[...] só é acabado formalmente aquilo que nos fenômenos interessa à meta da ação; o restante fica na escuridão. Os pontos culminantes e decisivos para a ação são os únicos a serem salientados; o que há entre eles é inconsistente; tempo e espaço são indefinidos e precisam de interpretação; os pensamentos e os sentimentos permanecem inexpressos: só são sugeridos pelo silêncio e por discursos fragmentários. O todo, dirigido com máxima e ininterrupta tensão para um destino e, por isso mesmo, muito mais unitário, permanece enigmático e recolhido num segundo plano (2021, p. 11).

Essa espécie de jogo de revela e esconde da narrativa bíblica é explorada por Auerbach por meio dos “planos” narrativos. Embora a elaboração de primeiro e segundo planos pelo autor, identificando personagens e outros elementos ora sendo colocados em destaque, ora sendo trazidos para as sombras da narrativa não seja nova, sua aplicação na análise dos atores nas narrativas bíblicas, sim, é novidade no momento em que escreve. Explicitando esse aspecto, ao diferenciar a narrativa bíblica da homérica, que sempre opera em primeiro plano, ele classifica:

De um lado [na narrativa homérica], fenômenos acabados, uniformemente iluminados, definidos temporal e espacialmente, ligados entre si, sem interstícios, num *primeiro plano*; [...] Do outro lado [na narrativa bíblica], só é acabado formalmente aquilo que nos fenômenos interessa à meta da ação; o restante fica na escuridão<sup>17</sup> (2021, p. 11, grifo do autor).

Em seguida, Auerbach fornece com mais detalhes:

---

<sup>17</sup> Entenda-se “escuridão” como expressão do segundo plano narrativo.

Evidencia-se que até a personagem individual pode ser apresentada em segundo plano: é o que sempre ocorre com o Deus bíblico que, diferentemente de Zeus, nunca é apreensível em sua presença; só “algo” dele aparece a cada vez, enquanto se esconde nas profundezas. E os próprios seres humanos dos relatos bíblicos [...] têm mais profundidade quanto ao tempo, ao destino e à consciência. Ainda que estejam quase sempre envolvidos num acontecimento que os ocupa por completo, não se entregam a tal acontecimento a ponto de perderem a permanente consciência do que lhes acontecera em outro tempo e em outro lugar; seus pensamentos e sentimentos têm mais camadas e são mais intrincados (2021, p. 11).

A segunda proposta do autor destaca a profundidade e o desenvolvimento dos personagens bíblicos. Quanto ao primeiro elemento:

Quanta profundidade há, em contraste, nos caracteres de Saul ou de David, quão intrincadas e ricas em planos são as relações humanas, como a de David e Absalão ou de David e Joab! [...] O mais importante, contudo, é a multiplicidade de camadas dentro de cada homem [...] (2021, p. 12).

Sobre o desenvolvimento dos personagens bíblicos, comenta:

Mas que caminho, que destino se interpõe entre o Jacó que obteve arditosamente a bênção do primogênito e o ancião cujo filho mais amado foi despedaçado por uma fera – entre David, o harpista, perseguido pelo ciúme do seu senhor, e o velho rei, circundado de intrigas apaixonadas, aquecido no seu leito por Abisai, a Sunamita, sem que ele a reconheça! [...] o *Antigo Testamento* nos oferece essa história pessoal como processo formativo daqueles que Deus elegeu para o desempenho dos papéis exemplares (2021, p. 18, grifo do autor).

A análise de Eric Auerbach, estabelecida a partir de sua sensibilidade ao texto bíblico e ao conhecimento e aplicação de teorias narrativas é, ainda hoje, lida, estudada e utilizada nos estudos das narrativas bíblicas.

### *Antonio Candido*

O sociólogo e principalmente teórico e crítico da literatura brasileiro, considerado “[...] sem dúvida o maior crítico brasileiro deste século [século 20]” (CAMPOS, 19/06/1998), autor de obras fundamentais no campo da literatura nacional, como **Formação da literatura brasileira: momentos decisivos** (2023a<sup>18</sup>) e **Literatura e sociedade: estudos de teoria e história literária** (2023b<sup>19</sup>), não produziu nenhum texto ligado ao campo dos estudos bíblicos.

A presença de Candido como um de meus referenciais teóricos preferidos se justifica pela necessidade de correção de uma abordagem essencialmente sincrônica presente em trabalhos de biblistas norte-americanos que produziram trabalhos sobre leitura literária da Bíblia. Podem ser tomados como exemplos Norman R. Petersen, mencionado anteriormente, e Jack Dean Kingsbury, com seu **Mathew as Story**<sup>20</sup>. Para este,

---

<sup>18</sup> Primeira edição brasileira em dois volumes publicada em 1959.

<sup>19</sup> Publicado originalmente em 1965.

<sup>20</sup> Primeira edição em 1986 e segunda edição revisada e ampliada em 1988.

Como uma unidade narrativa, Mateus convida o leitor ou o intérprete a se concentrar na história do evangelho que está sendo contada [...] temporariamente deixando seu mundo real e entrando em outro mundo que possui seu próprio modo de ser (1988, p. 2, tradução nossa).

Tal posicionamento é uma reação às pesquisas majoritariamente historicistas no campo dos estudos bíblicos. Embora compreensível e positiva nesse contexto, essa radicalização do olhar dificulta que sejam considerados os processos formadores dos textos e suas conexões com as sociedades de origem. Não se pode negar que a escolha de gêneros literários, os recursos estilísticos empregados, assim como a influência de tensões religiosas, sociais e outras que se fazem presentes no entorno dos textos influenciam sua constituição. É exatamente nesse ponto que a contribuição de Antonio Candido é relevante.

Uma de suas propostas diz respeito ao “sistema literário”. Candido considera “literatura”

[...] um *sistema* de obras ligadas por denominadores comuns, que permitem conhecer as notas dominantes duma fase. Estes denominadores são, além das características internas (língua, temas, imagens), certos elementos de natureza social e psíquica, embora literariamente organizados, que se manifestam historicamente e fazem da literatura aspecto orgânico da civilização. Entre eles se distinguem: a existência de um *conjunto de produtores literários*, mais ou menos conscientes de seu papel; um *conjunto de receptores*, formando os diferentes tipos de público, sem os quais a obra não vive; um *mecanismo transmissor*, (de modo geral, uma linguagem, traduzida em estilos), que liga uns a outros. O conjunto dos três elementos dá lugar a um

tipo de combinação inter-humana, a literatura [...] Quando a atividade dos escritores de um dado período se integra em tal sistema, ocorre outro elemento decisivo: a formação de uma continuidade literária [...] É uma *tradição* [...] (2023a, p. 25-26, grifo nosso).

Em outro momento, Candido apresenta de forma resumida o sistema literário: “triângulo ‘autor-obra-público’, em interação dinâmica, e de certa continuidade da tradição” (2023a, p. 19).

A identificação do sistema literário, composto por autores, obras, público leitor e tradição, e não apenas de obras literárias solitárias, é bastante útil para os estudos da Bíblia como literatura, visto que permite abordar os livros bíblicos em seus contextos de produção e de interação. Como exemplo pode ser mencionada a Teoria das Duas Fontes, que trata da relação entre os evangelhos sinóticos (Marcos, Mateus e Lucas). A consciência de que Marcos, o primeiro evangelho a ser escrito, influenciou na elaboração de Mateus e de Lucas, e que estes, dentro de uma tradição oral e literária, fizeram uso de outras fontes, admite pensar em um sistema literário dinâmico, que começa, inclusive, a criar sua própria tradição, como exemplifica o surgimento dos evangelhos apócrifos. O mesmo raciocínio pode ser empregado nas cartas neotestamentárias, com ampla circulação no mundo greco-romano.

Outra contribuição extremamente relevante de Candido diz respeito à relação entre obra e contexto. Tratando de textos ficcionais, mas que pode ser aplicada à Bíblia como literatura, ele coloca a questão:

[...] antes procurava-se mostrar que o valor e o significado de uma obra dependiam de ela exprimir ou não certo aspecto da realidade, e que este aspecto constituía o que ela tinha de essencial. Depois chegou-se à posição oposta, procurando-se mostrar que a matéria de uma obra é secundária, e que sua importância deriva das operações formais postas em jogo, conferindo-lhe uma peculiaridade que a torna de fato independente de quaisquer condicionamentos, sobretudo social, considerado inoperante como elemento de compreensão (2023b, p. 15-16).

Percebe-se na citação a tensão entre teorias. De um lado, aquelas que consideram os elementos biográficos de autoria e de contexto social determinantes para a produção e compreensão de uma obra; de outro aquelas que julgam ser a obra literária uma produção independente de seus entornos e com vida própria.

No campo da hermenêutica e da exegese bíblica, a proposta do contexto como determinante para o sentido do texto foi praticada pelos estudiosos de cunho historicista. Já o foco no texto, independente daquilo que o cerca, tem sido a opção dos biblistas norte-americanos e europeus, como apontado anteriormente.

Candido propõe uma alternativa:

Hoje sabemos que a integridade da obra não permite adotar nenhuma dessas visões dissociadas; e que só a podemos entender fundindo texto e contexto numa interpretação dialeticamente íntegra, em que tanto o velho ponto de vista que explicava pelos fatores externos, quanto o outro, norteado pela convicção de que a estrutura é virtualmente independente, se combinam como momentos necessários do processo interpretativo. Sabemos, ainda, que o *externo* (no caso, o social) importa, não como causa, nem como significado, mas como elemento que desempenha um



certo papel na constituição da estrutura, tornando-se, portanto, *interno* (2023b, p. 16, grifo do autor).

A combinação de externo e interno é fundamental para o entendimento da obra literária, e da Bíblia, igualmente, ao assumir como critério norteador a questão: como o externo, isto é, os dados sociais, religiosos, econômicos etc., que constituem o contexto do texto, tornam-se internos por intervenção do autor? Como esses dados são combinados na criação de personagens, tempos, cenários e enredo, gerando o texto literário e o bíblico?

Tal abordagem é aplicável aos evangelhos e pode ser percebida na ação transformadora operada pelo narrador, por exemplo, ao dar destaque à Galileia e ao seu mar, ao atribuir papel central a Jerusalém e ao utilizar o “monte” como espaço especial no evangelho de Mateus. Semelhante atividade literária pode ser identificada na relevância de termos como “noite” e “luz” no evangelho de João. Quanto aos personagens, nota-se o trabalho de construção literária na derrocada de Pedro, que de “pedra” se torna, nos momentos finais do evangelho, aquele que nega Jesus.

Portanto, aplicando as proposições de Candido, a análise da Bíblia como literatura não deve ser refém do “externo”, como se o texto bíblico fosse simplesmente uma fotografia do passado, mas praticar uma leitura sensível e atenta para identificar como os autores inserem nele ênfases, ausências, transformações etc., produzindo, assim, macroestruturas textuais.

## *Hans Robert Jauss e Wolfgang Iser*

São figuras de destaque da escola literária conhecida como Estética da Recepção os autores alemães Hans Robert Jauss (1967<sup>21</sup>, 1994) e Wolfgang Iser (1974, 1976<sup>22</sup>, 1996, 1999). O primeiro se concentrou na recepção histórica de textos literários pelos leitores, enquanto o segundo estudou os efeitos dos textos sobre os leitores.

Iser define a Estética da Recepção a partir de dois grandes eixos: efeito e recepção:

[...] o *efeito e a recepção* formam os princípios centrais da estética da recepção, que, em face de suas diversas metas orientadoras, operam com métodos histórico-sociológicos (*recepção*) ou teórico-textuais (*efeito*). A estética da recepção alcança, portanto, a sua mais plena dimensão quando essas duas metas diversas se interligam (1996, p. 7, grifo nosso).

Ele esclarece os dois componentes da teoria: “Uma teoria do *efeito* está ancorada no texto – uma teoria da *recepção* está ancorada nos juízos históricos dos leitores” (1996, p. 16, grifo nosso). Para que tais eixos funcionem adequadamente, é necessário um pressuposto teórico: o objetivo do texto literário é a “comunicação”. Para Iser: “O texto literário é considerado, por conseguinte, sob a premissa de ser comunicação” (1996, p. 15). Por decorrência,

---

<sup>21</sup> O livro **A História da Literatura como provocação à Teoria Literária** foi publicado originalmente em 1967, com edição brasileira em 1994.

<sup>22</sup> O livro **O ato da leitura**, de Wolfgang Iser, foi publicado originalmente em um volume, em 1976. A editora 34 dividiu o livro em dois volumes, com publicações em 1996 e 1999.

Como o texto literário só produz efeito quando é lido, uma descrição desse efeito coincide amplamente com a análise do processo de leitura. [...] não podemos captar exclusivamente o efeito nem no texto, nem na conduta do leitor; o texto é um potencial de efeitos que se atualiza no processo de leitura (1996, p. 15).

Iser coloca sua atenção nas estratégias de composição dos textos e no ato de leitura, portanto, no efeito operado nos leitores pelo texto. Jauss, por sua vez, dedica-se à investigação das formas históricas de recepção dos textos, isto é, a recepção pelos leitores.

Para a Estética da Recepção, o leitor é ativo no processo, diferentemente da hermenêutica bíblica, que pressupõe um leitor passivo diante dos textos das Escrituras. Segundo Iser,

O efeito estético deve ser analisado, portanto, na relação dialética entre texto, leitor e sua interação. Ele é chamado de efeito estético porque – apesar de ser motivado pelo texto – requer do leitor *atividades imaginativas e perceptivas*, a fim de obrigá-lo a diferenciar suas próprias atitudes (1996, p. 16, grifo nosso).

De forma categórica, Iser afirma: “O efeito depende da participação do leitor e sua leitura” (1996, p. 34). Isso decorre de que “[...] os textos contêm elementos de indefinição. Essa indeterminação não é um defeito, mas constitui as condições elementares de comunicação do texto que possibilitam que o leitor participe na produção da intenção textual” (1996, p. 57).

Esse chamado à participação do leitor já foi aplicado por Auerbach no estudo de Gênesis 22 ao considerar os cenários, a

construção narrativa e a ação ou falta de ação dos personagens como convites para que o leitor interaja com o texto.

Jauss, no contexto das críticas à história literária conforme praticada na década de 1960, propõe que

[...] a qualidade e a categoria de uma obra literária não resultam nem das condições históricas ou biográficas de seu nascimento, nem tão-somente de seu posicionamento no contexto sucessório do desenvolvimento de um gênero, mas sim dos critérios da recepção, do efeito produzido pela obra e de sua fama junto à posteridade, critérios estes de mais difícil apreensão (1994, p. 7-8).

Dessa forma, ele desvia o foco avaliativo dos elementos condicionantes da produção da obra literária para sua recepção em variados momentos históricos. Daí, a definição:

A obra literária não é um objeto que exista por si só, oferecendo a cada observador em cada época um mesmo aspecto. Não se trata de um monumento a revelar monologicamente seu Ser atemporal. Ela é, antes, como uma partitura voltada para a ressonância sempre renovada da leitura, libertando o texto da matéria das palavras e conferindo-lhe existência atual” (1994, p. 35).

A ênfase na recepção histórica de textos literários, que coloca em evidência o conjunto mutável de leituras experimentadas em épocas variadas é de extremamente importância para os estudos da Bíblia como literatura e já apresenta resultados<sup>23</sup>. Como esse aspecto

---

<sup>23</sup> Cf. os seis capítulos que compõem a terceira parte: III. Bíblia e recepção, do livro LEONEL, João (Org.). **Bíblia, literatura e recepção**, 2022 (p. 223-364) e

específico da Estética da Recepção não é central para a análise literária de textos bíblicos, bastam estas últimas palavras de Jauss a respeito de sua proposta:

A história da literatura é um processo de recepção e produção estética que se realiza na atualização dos textos literários por parte do leitor que os recebe, do escritor, que se faz novamente produtor, e do crítico, que sobre eles reflete” (1994, p. 25).

*Robert Alter*

O autor foi apontado neste artigo como o inaugurador dos estudos da Bíblia como literatura por meio de seu livro **A arte da narrativa bíblica**, publicado originalmente nos Estados Unidos em 1981 e traduzido para o português em 2007. Além do **Guia literário da Bíblia**, organizado com Frank Kermode e publicado no Brasil em 1997, com edição original em 1987, é importante destacar sua mais recente produção, que trouxe a Robert Alter ainda maior destaque: **The Hebrew Bible: a translation with commentary**, em três volumes (2019).

A obra consta de uma tradução da Bíblia hebraica para o inglês, com atenção para o sentido e o jogo de palavras hebraicas assim como a questões de estética literária. O primeiro volume, sobre os Cinco livros de Moisés, o segundo, com os Profetas (anteriores e

---

o artigo LEONEL, João. O evangelho de Mateus e a história da leitura em edições bíblicas brasileiras. **Bakhtiniana**, v. 19, n. 1, p. 1-19, 2024.

posteriores<sup>24</sup>), e o terceiro, com os Escritos<sup>25</sup>, são antecedidos por introduções gerais, sendo que cada livro bíblico recebe introdução específica. Ponto alto são as notas de rodapé, na maior parte das vezes com comentários de cunho literário.

Embora essa obra monumental não tenha sido traduzida para nosso idioma, ela começa a exercer influência nos trabalhos acadêmicos brasileiros que tratam dos estudos literários da Bíblia, sendo mesmo uma exigência para aqueles que pesquisam literariamente o Antigo Testamento.

Retornando à **Arte da narrativa bíblica**, Alter se preocupa em qualificar a narrativa bíblica antes de oferecer ao leitor análises literárias extremamente competentes e belas de textos bíblicos específicos. Para tanto, ele assume que a Bíblia<sup>26</sup> é uma “história sagrada” (2007, p. 45). Em seguida, ele propõe que “a prosa de ficção é a melhor rubrica geral para classificar as narrativas bíblicas” (2007, p. 46). E completa: “[...] talvez pudéssemos falar da Bíblia como prosa de ficção *historicizada*” (2007, p. 46, grifo do autor).

Tal classificação é importante, uma vez que para Alter a prosa “[...] deu aos escritores uma extraordinária flexibilidade e

---

<sup>24</sup> Segunda divisão da Bíblia Hebraica, constando dos livros de Josué, Juízes, os dois de Samuel, os dois de Reis, Isaías, Jeremias e Ezequiel, acrescidos de Oseias, Joel, Amós, Obadias, Jonas, Miqueias, Naum, Habacuque, Zacarias, Ageu, Zacarias e Malaquias.

<sup>25</sup> Salmos, Provérbios, Jó, Cântico dos Cânticos, Rute, Lamentações, Eclesiastes, Ester, Daniel, Esdras-Neemias e os dois de Crônicas.

<sup>26</sup> Quando se refere à “Bíblia”, Alter está fazendo menção à “Bíblia Hebraica”, ou Antigo Testamento para os cristãos.

ampla diversidade de recursos narrativos [...]” (2007, p. 48). Como construção literária, o uso da prosa permitiu que os autores bíblicos acessassem uma série de recursos literários para a produção de seus textos. São exatamente esses recursos que Alter explora na análise de textos específicos em seu livro.

No final do capítulo que define o estilo literário da prosa veterotestamentária, Alter faz um alerta:

Se [...] não nos dermos conta de que os criadores da narrativa bíblica eram escritores que, como quaisquer outros, entregavam-se à exploração dos recursos formais ou imaginativos de seu meio ficcional – às vezes captando a plenitude de seu tema em meio ao próprio jogo da exploração –, perderemos grande parte do que as histórias bíblicas têm a nos dizer (2007, p. 78).

Na sequência dos capítulos, após oferecer um exemplo de análise literária da Bíblia Hebraica (cp. 1) e discutir a classificação literária da narrativa bíblica (cp. 2), o autor explora tópicos comuns às abordagens da teoria e da crítica literárias, como o uso de convenções (cp. 3), o papel da narração e dos diálogos (cp. 4), a presença e a importância de repetições (cp. 5), a caracterização de personagens (cp. 6), a narrativa bíblica como arte composta, isto é, como um texto construído a partir de outros textos (cp. 7) e narração e conhecimento (cp. 8). Ao final do livro, Alter sintetiza:

Estou convencido de que [...] os escritores hebreus tinham um prazer indisfarçável em traçar com destreza esses personagens e ações tão vívidos, e com isso criaram uma inesgotável fonte de deleite para cem gerações de leitores. Mas esse prazer no jogo da

imaginação está profundamente impregnado de um senso de urgência espiritual. Os autores bíblicos conferem a seus personagens uma individualidade complexa, às vezes sedutora e não raro obstinada, pois é em sua empedernida individualidade humana que cada homem e cada mulher encontra Deus ou O ignora, responde ou resiste a Ele. [...] ao aprendermos a apreciar as narrativas bíblicas como histórias, poderemos ver com mais nitidez o que elas querem nos dizer sobre Deus, o homem e o universo perigosamente grandioso da história (2007, p. 278).

## **CONSIDERAÇÕES FINAIS**

Como o leitor talvez tenha notado, boa parte dos conteúdos deste artigo retomam tópicos que abordei em textos que escrevi anteriormente. Meu propósito aqui é fornecer um olhar mais sistemático sobre aquilo que constitui uma estrutura de sustentação para minhas pesquisas e trabalhos sobre a leitura literária da Bíblia. Ao mesmo tempo, julguei necessário acrescentar informações históricas sobre o desenvolvimento desses estudos.

Desejo que fique claro ao leitor que por mais que eu tenha buscado reconstituir o percurso histórico dos estudos literários da Bíblia, haverá nessa tentativa a marca dos meus entendimentos, opções e avaliações, construindo caminhos que seriam outros fossem outros a escrever este artigo.

Digo isso para que não se pense existirem apenas as opções que apresento. O leitor iniciado no tema obviamente saberá que não. A variedade de abordagens é extremamente salutar e seu exercício é



indicativo da evolução deste campo de pesquisa. Por isso, é prazeroso reconhecer que há outros colegas que contribuem de forma marcante para que o campo se desenvolva em nosso país<sup>27</sup>.

Colocando de uma forma mais biográfica, espero que este artigo contribua para uma melhor compreensão dos estudos sobre Bíblia como literatura, oferecendo novos conhecimentos, ampliando os já existentes e desfazendo equívocos. E que nesse contexto, meu percurso de pesquisa fique mais claro, trazendo ao leitor não apenas aquilo que julgo relevante para esse campo de estudos, como também a possibilidade de avaliar as minhas opções.

Por fim, é meu desejo que os leitores tenham sido atraídos, mais do que por detalhes técnicos, pela amplitude da leitura literária da Bíblia. Que ela seja praticada e se expanda para além do contexto acadêmico das universidades e de congressos técnicos, e chegue aos momentos intimistas de leitura bíblica, assim como às leituras comunitárias nas variadas comunidades de fé por todo o Brasil.

## REFERÊNCIAS

ADRIANO FILHO, José. Os métodos Histórico-Gramatical e Histórico-Crítico de interpretação bíblica. *In*: LEONEL, João; CARNEIRO, Marcelo (Org.). **Para estudar a Bíblia**: abordagens e métodos. São Paulo: Recriar, 2021. p. 21-44.

---

<sup>27</sup> A título de exemplo, indico o livro que organizei com Marcelo Carneiro, **Para estudar a Bíblia**: abordagens e métodos, publicado em 2021. Embora não seja uma obra especificamente sobre leitura literária da Bíblia, possui capítulos que trazem abordagens variadas ao tema.

ALTER, R. **A arte da narrativa bíblica**. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

ALTER, R. **The Art of Biblical Narrative**. New York: Basic Books, 1981.

ALTER, R. **The Hebrew Bible: A Translation with Commentary**. 3 v. W. W. Norton: New York/London, 2019.

ALTER, R.; KERMODE, F. (org.). **Guia literário da Bíblia**. São Paulo: Unesp, 1997.

ALTER, R.; KERMODE, F. (ed.). **The Literary Guide to the Bible**. Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1987.

AUERBACH, Erich. **Mimesis: a representação da realidade na literatura ocidental**. São Paulo: Perspectiva, 1971.

AUERBACH, Erich. **Mimesis: a representação da realidade na literatura ocidental**. 7. ed. rev. e ampl. São Paulo: Perspectiva, 2021.

BAR-EFRAT, S. **Narrative Art in the Bible**. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1989.

BERLIN, A. **Poetics and Interpretation of Biblical Narrative**. Sheffield: Almond Press, 1983.

BLOOM, H. **The Shadow of a Great Rock: a Literary Appreciation of the King James Bible**. Yale: Yale University Press, 2012.

CAMPOS, Haroldo de. Antonio Candido. O maior crítico literário brasileiro. **Folha de São Paulo**, São Paulo, 19 de junho de 1998. Online. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/fsp/mais/fs19079805.htm>

CANDIDO, Antonio. **Formação da literatura brasileira:** momentos decisivos. 2 v. Belo Horizonte: Editora Itatiaia, 1959.

CANDIDO, Antonio. **Formação da literatura brasileira:** momentos decisivos. São Paulo: Todavia, 2023a.

CANDIDO, Antonio. **Literatura e sociedade.** São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1965.

CANDIDO, Antonio. **Literatura e sociedade:** estudos de teoria e história literária. São Paulo: Todavia, 2023b.

CANTARELA, Antonio Geraldo. **Bíblia e linguagem:** contribuições dos estudos literários. 2023. São Paulo: Paulinas, 2023 (Série Bíblia como literatura, n. 1).

CARTER, Warren. Narrative Readings, Contextualized Readers, and Matthew's Gospel. *In:* FEWELL, Dannan Nolan (ed.). **The Oxford Handbook of Biblical Narrative.** Oxford: Oxford University Press, 2016. p. 307-318.

FOKKELMAN, J. P. **Reading Biblical Narrative:** an Introductory Guide. St. Louis: Westminster John Knox, 1999.

FRYE, N. **O código dos códigos:** a Bíblia e a literatura. São Paulo: Boitempo, 2004.

FRYE, N. **O grande código:** a Bíblia e a Literatura. Campinas, SP: Editora Sétimo Selo, 2021.

FRYE, N. **O poder das palavras:** a Bíblia e a Literatura II. Campinas, SP: Editora Sétimo Selo, 2022.

FRYE, N. **The Great Code:** the Bible and Literature. New York: Academic Press, 1982.

FRYE, N. **Words with Power: Being a Second Study of “The Bible and Literature”**. San Diego: A Harvest/HBJ Book, 1990.

GABEL, J. B.; WHEELER, C. B. **A Bíblia como literatura: uma introdução**. São Paulo: Loyola, 1990 (Coleção Bíblica Loyola).

GABEL, J. B.; WHEELER, C. B. **The Bible as Literature: an Introduction**. New York: Oxford University Press, 1986.

ISER, Wolfgang. **O ato da leitura: uma teoria do efeito estético**. v. 1 e 2. São Paulo: Editora 34, 1996, 1999.

ISER, Wolfgang. **The Implied Reader**. Baltimore: John Hopkins University, 1974.

JAUSS, Hans Robert. **A História da Literatura como provocação à Teoria Literária**. São Paulo: Ática, 1994.

KINGSBURY, Jack Dean. **Mathew as Story**. Second. Ed. Philadelphia: Fortress Press, 1988.

LEONEL, João. (org.). **Bíblia, literatura e recepção**. São Paulo: Editora Mackenzie; Cotia, SP: Ateliê Editorial, 2022.

LEONEL, João. O evangelho de Mateus e a história da leitura em edições bíblicas brasileiras. **Bakhtiniana**, v. 19, n. 1, p. 1-19, 2024. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/index.php/bakhtiniana/article/view/63484/43663>

LEONEL, J.; AGUIAR, C. M.; LIMA, A. O. NEBIL (Núcleo de Estudos Bíblia e Literatura, CNPq): Constituição e Pesquisas sobre Bíblia e Literatura. **Teoliterária: Revista Brasileira de Literaturas e Teologias**. v. 11, p. 167-189, 2021.

LEONEL, João; CARNEIRO, Marcelo (Org.). **Para estudar a Bíblia:** abordagens e métodos. São Paulo: Recriar, 2021.

LEONEL, J.; LIMA, A. O.; AGUIAR, C. M.; HACK, J. L. Leitura literária da Bíblia: um projeto. **Revista Todas as Letras** (MACKENZIE. Online), v. 22, p. 1-16, 2020.

LEVINE, Lee, I. **Judaism and Hellenism in Antiquity:** Conflict or Confluence? SEATTLE & LONDON: University of Washington Press, 1998.

LONGMAN III, T. **Literary Approaches to Biblical Interpretation.** Grand Rapids: Zondervan, 1987.

MARGUERAT, D.; BOURQUIN, Y. **Para ler as narrativas bíblicas:** iniciação à análise narrativa. São Paulo: Loyola, 2009.

MARGUERAT, D.; BOURQUIN, Y. **Pour lire les récits bibliques.** La Bible se raconte. Initiation à l'analyse narrative. Paris: Les Éditions du Cerf, 1998.

PETERSEN, N. R. **Literary Criticism for New Testament Critics.** Philadelphia: Fortress, 1978.

PINHEIRO, Paulo. Introdução. *In:* ARISTÓTELES. **Poética.** São Paulo: Editora 34, 2017. p. 7-33.

POWELL, M. A. **What is Narrative Criticism?** Minneapolis: Augsburg Fortress, 1990.

RHOADS, David. Narrative Criticism and the Gospel of Mark. **Journal of the American Academy of Religion**, n. 50, p. 411–426, 1982.

RYKEN, L. **A Complete Handbook of Literary Forms in the Bible.** Wheaton: Good News Publishers, 2014.

RYKEN, L. **As formas literárias da Bíblia**. São Paulo: Cultura Cristã, 2017.

RYKEN, L. **How to Read the Bible as Literature... and Get More Out of it**. Grand Rapids: Zondervan, 1984.

RYKEN, L. **Para ler a Bíblia como literatura: e aprender ainda mais com ela**. São Paulo: Cultura Cristã, 2017.

RYKEN, L. **Uma introdução literária à Bíblia**. São Paulo: Vida Nova, 2023.

RYKEN, L. **Words of Delight: a Literary Introduction to the Bible**. 2. ed. Grand Rapids: Baker, 1992.

SILVA, Cássio Murilo da. **Leia a Bíblia como literatura**. São Paulo: Paulinas, 2007.

SILVANO, Z. **Introdução à análise poética de textos bíblicos**. São Paulo: Paulinas, 2014. (Série Bíblia como literatura, v. 5).

STERNBERG, M. **The Poetics of Biblical Narrative: Ideological Literature and the Drama of Reading**. Bloomington: Indiana University, 1987.

VITÓRIO, J. **Análise narrativa da Bíblia: primeiros passos de um método**. São Paulo: Paulinas, 2016. (Série Bíblia como literatura, n. 8).

ZABATIERO, Júlio Paulo Tavares. **Manual de exegese**. Socorro, SP: Hagnos, 2007.

ZABATIERO, Júlio Paulo Tavares; LEONEL, João. **Bíblia, literatura e linguagem**. São Paulo: Paulus, 2011 (Coleção Palimpsesto).

## **ABSTRACT**

The aim of this article is to describe the development of studies on the literary analysis of the Bible in European and North American contexts, indicating how these studies were introduced to Brazil through book translations and later expand through the contributions of national authors. The article also presents the methodologies and key themes in the studies of the Bible as literature, pointing out, in its final and main section, scholars in the fields of literary theory and literary criticism who, according to the author, may contribute to the advancement of such studies in Brazil.

## **KEYWORDS**

Bible as Literature; Literary Theory and Literary Criticism; Methodologies; Themes; Authors.

# **DO TEXTO BÍBLICO À TRADUÇÃO PESSOAL: EXERCÍCIO DE CRÍTICA TEXTUAL E ANÁLISE GRAMÁTICO-SINTÁTICA NO SALMO 122**

*Natan Sales de Cerqueira<sup>1</sup>*

## **RESUMO**

Estudo de caso baseado no Salmo 122 onde se mostra o esforço necessário, embora não exaustivo, para se produzir uma tradução pessoal e eclética de um texto bíblico, seja para fins de proclamação de um pregador, seja para fins de produção de uma exegese acadêmica. O esforço consiste primeiramente em crítica textual, sendo apresentada como uma análise completa do aparato crítico da passagem na *Biblia hebraica stuttgartensia* (BHS) e na exata ordem em que as variantes aparecem. Após isso, segue-se uma análise gramático-sintática com comentários versículo a versículo justificando as escolhas que resultaram no objetivo do trabalho: uma tradução pessoal e eclética.

---

<sup>1</sup> Atualmente cursando o Bacharel em Teologia no Seminário Presbiteriano do Sul, da Igreja Presbiteriana do Brasil, é candidato ao sagrado ministério do Presbitério Unido (São Paulo, SP). Em vida pregressa, profissional de finanças corporativas de 2011 a 2021, com experiência heterogênea (de grupos globais e empresa própria), MBA pela FGV IDE (2015-17) e bacharel em Administração de Empresas pela FGV-EAESP (2008-12).



## **PALAVRAS-CHAVE**

Bíblia hebraica, crítica textual do Antigo Testamento, crítica textual da Bíblia Hebraica; hebraico bíblico

## **INTRODUÇÃO**

Partindo do princípio de que a tradução própria do texto bíblico é uma parte fundamental do trabalho exegético, seja para fins de proclamação da palavra, seja para fins de exercício acadêmico, nós nos propomos a fazer um estudo de caso sobre os passos necessários para tal, baseado no Salmo 122.

Este trabalho envolve uma mescla de abordagens, sendo pautado tanto pelo roteiro de esforço exegético conforme delineado no que há de mais recente do assunto na academia brasileira, especialmente na obra de Cássio Murilo da Dias da Silva (2022), quanto no que a Junta de Educação Teológica da Igreja Presbiteriana do Brasil (JET-IPB) indica em suas diretrizes aos candidatos ao sagrado ministério (2008). No caso, os passos aqui estão entre os iniciais propostos por Silva (2022, p. 5) e são precisamente os dois critérios imprescindíveis para uma exegese aceita pela JET-IPB, a saber, a tradução pessoal e a crítica textual, nessa ordem, “a partir de uma edição crítica das Escrituras” e “a partir da leitura do aparato crítico referente à passagem estudada” (JET-IPB, 2008, p. 53).

O esforço também se baseia em obras clássicas de referência facilmente acessíveis em bibliotecas ou softwares bíblicos, como os

léxicos de Brown-Driver-Briggs (BDB) e o de Gesenius, além de não deixar de lado o cotejamento em traduções já consagradas em língua português, como as Almeida Revista e Corrigida (ARC), Revista e Atualizada (ARA), Nova Almeida (NAA), Nova Versão Internacional (NVI), Bíblia Matos Soares (BMS), de Jerusalém (BJ), do Peregrino (BP) e a Tradução Ecumênica da Bíblia (TEB).

Há um grande empenho para explicar o máximo do texto hebraico valendo-se apenas das informações presentes na própria edição da *Biblia hebraica stuttgartensia* (BHS) e de uma única gramática hebraica (a de Thomas Lambdin). Reflexo dessa ênfase sintética é a estrutura do trabalho enxuta, constando apenas de duas partes: a crítica textual do Salmo 122 conforme presente na BHS; e a análise gramático sintática-sintática do texto base resultante da primeira parte.

Portanto, o trabalho apresentando aqui é apenas o absolutamente necessário (ou seja, não exaustivo) para se chegar a uma tradução final pessoal. Isso quer dizer que seções adicionais que poderiam ter sido acrescentadas não o foram. Por exemplo, não se preocupou em defender a limitação do texto (assumiu-se o salmo como unidade de sentido), não há seções para estruturação sintática das orações (com indicação esquemática de subordinação ou coordenação), nem para a análise lexicográfica, devido a já se ter considerado que as considerações gramático-sintáticas da segunda parte incorporam suficientemente as contribuições que essas partes

poderiam ter para o esforço fim deste trabalho: a produção de uma tradução própria e eclética.

## ANÁLISE TEXTUAL

Nesta parte, são avaliadas “as diferenças textuais entre os manuscritos” (SILVA, 2022, p. 93) para se estabelecer com segurança a formulação mais certa e equivalente à redação original. Um texto hebraico tomado por base é o da *Biblia Hebraica Stuttgartensia* (BHS) e as leituras variantes analisadas serão as das testemunhas textuais apresentadas em seu aparato crítico (BHS, 1997, p. 1209).

### a. TEXTO HEBRAICO

<sup>1</sup>אֲשִׁיר הַמַּעֲלוֹת לְדָוִד שְׁמַחְתִּי בְּאִמְרִים לִי בַּיִת יְהוָה גִּלְדָּה:

<sup>2</sup>עֲמֻדוֹת הָיוּ רַגְלֵינוּ בְּשִׁעְרֵיךָ יְרוּשָׁלַם:

<sup>3</sup>יְרוּשָׁלַם הַבְּנוּיָה כְּעִיר שְׁחַבְרָה־לָהּ יַחְדָּו:

<sup>4</sup>אֲשִׁשֶׁם עָלַי אֲשִׁבְטִים שְׁבִטֵי־יָהּ עֲדוֹת לְיִשְׂרָאֵל לְהַדֹּת לְשֵׁם יְהוָה:

<sup>5</sup>כִּי אֲשִׁמָּה | יִשְׁבְּוּ כִסְאוֹת לְמִשְׁפַּט כִּסְאוֹת לְבַיִת דָּוִד:

<sup>6</sup>שְׂאֵלוּ שְׁלוֹם יְרוּשָׁלַם אֲשִׁלְיוּ אֶהְבִּיךָ:

<sup>7</sup>יְהִי־שְׁלוֹם בְּחֵילְךָ שְׁלוֹהָ בְּאֶרְמְנוֹתֶיךָ:

<sup>8</sup>לְמַעַן אֲתִי וְרַעֲי אֲדַבְּרָה־נָּא שְׁלוֹם בָּךְ:

<sup>9</sup>לְמַעַן בַּיִת־יְהוָה אֶלְהִינּוּ אֲבַקֶּשֶׁה טוֹב לָךְ:

b. ANÁLISE DO APARATO CRÍTICO

Este salmo apresenta algumas questões textuais de leituras variantes. Elas serão abordadas a seguir na exata ordem em que aparecem no aparato crítico da BHS (1997, p. 1209).

• **Versículo 1:**

Já no primeiro versículo, vemos algumas lições variantes. A primeira está no “título” dado que, em nossas versões vernaculares, costumam anteceder o versículo 1, mas que, no TM, faz parte do versículo 1. Trata-se da referência à autoria davídica — a expressão  $\text{דָּוִד}$ . O apontamento do aparato é: “> 2 Mss  $\text{G}^*\text{T}$ ”. A chave de abreviaturas da BHS (1997, p. lxxxvii) nos mostra que o sinal de “maior que” (>) significa “ausente de”, que “mss” é a abreviatura latina para “manuscritos”, que a letra G em fonte gótica significa a Septuaginta (doravante, LXX), que o asterisco (\*) significa uma conjectura provável e que o T em fonte gótica significa o Targum. Ou seja, a referência à autoria está ausente em dois manuscritos da LXX, mas que são conjecturados no Targum.

Convém ressaltar que, dos 15 “salmos de subida” (Salmos 120 a 134), cinco deles contêm indicação de autoria no TM, sendo quatro atribuídos a Davi (122, 124, 131 e 133) e um a Salomão (Sl 127). Em todos os cinco, contudo, a autoria está ausente somente de alguns dos manuscritos gregos. A indicação textual de autoria davídica, portanto, é apoiada pela evidência externa favorável ao TM.

- **Versículo 2:**

Neste versículo, há duas lições variantes. O apontamento do aparato para a primeira é: “**רגלי** **RS**”. Isso significa que onde se lê “nossos pés” (רגלינו), no plural (tecnicamente, no hebraico, no dual), a lição encontrada tanto na versão de Khirbet Qumran (indicada pela letra Q gótica) quanto na versão Siríaca (indicada pela letra S gótica; cf. BHS, 1997, p. lxvi) é “meu pé” ou “meus pés”. Isso dependerá da vocalização pretendida da leitura variante, que é רגלי. Se abaixo da consoante *lāmedh* houver um *hireq*, ou seja, רגלי, a leitura será “meu pé”; se for um *qāmeç gādhôl*, ou seja, רגלי, será “meus pés”. No entanto, como participio e verbo estão no plural (עמדות הנו; lit., “parados estão”), a leitura variante que manteria a concordância de número teria de ser “meus pés”. Como essas variantes não gozam de mais do que parca evidência externa, a lição do TM deve ser preferida.

A segunda lição variante diz respeito a **בשעריך** (lit., “em teus portões”). O apontamento do aparato para esta variante é: “**Θ** *ἐν ταῖς ἀύλαις σου = בַּחצְרֶיךָ*?”. Ou seja, na LXX, não está traduzido “em teus portões” (que ficaria *ἐν ταῖς πύλαις σου*), mas “em teus átrios”. Seria isso um indicativo de que o texto a partir do qual a LXX estava sendo traduzida apresentava **בחצריך** (“em teus átrios”) no lugar de **בשעריך** (“em teus portões”)? A comissão editora da BHS parece sugerir isso, pois **בַּחצְרֶיךָ** apresenta uma vocalização bastante específica, ocorrendo apenas uma vez em toda a BHS (no Salmo 84:10) e

estando com sufixo pronominal masculino, ao passo que Jerusalém, a dona dos portões, é tratada no feminino em todo o Salmo 122. A sugestão é boa e, uma vez que nenhuma outra tradução, nem mesmo as que dependem da LXX, apresentam “átrios” no lugar de “portões”, a leitura do TM deve ser preferida aqui.

- **Versículo 3:**

O primeiro desafio do v. 3 encontra-se no adjetivo qualificador da cidade de Jerusalém, que o TM a descreve como **שְׁחִבְרָה-לָּהּ**, que significa algo nas linhas de “que é compacta em si mesma” (lit., “que é compacta para ela”). A tradução Almeida Revista e Atualizada (ARA) verte a expressão simplesmente como “cidade compacta”. Essa tradução toma a vocalização do termo como se fosse um Pual, “a contrapartida passiva do Piel” (LAMBIDIN, 2003, § 154), o que é fiel ao TM.

O aparato crítico, no entanto, apresenta variantes em toda essa parte final do versículo. O primeiro apontamento do aparato é: “<sup>a-a</sup>σ’ (Hier) ἥς ἡ μετοχή ἀτῆς = **שְׁחִבְרָה** vel **שְׁחִבְרָה-לָּהּ**; **וְלוֹ** pro **לָּהּ יְהוּדוֹ**”. Esse é o maior apontamento no aparato crítico da BHS para este salmo. Como interpretar essa informação? Vamos por partes.

Primeiramente, a primeira diz respeito à locução adjetiva inteira, compreendida por duas letras A sobrescritas (i.e., <sup>a</sup>**שְׁחִבְרָה-לָּהּ**). Nós já vimos que a letra G gótica simboliza a LXX, mas o que seria o sigma minúsculo seguido de um apóstrofo (σ’)? A chave de abreviaturas da BHS indica se tratar da versão de Símaco (1997, p. lxxxvii). O *Hier* entre parênteses significa que foi a leitura seguida

por Jerônimo em seu trabalho de tradução (BHS, 1997, p. lxxv). A leitura seguida foi a de ἧς ἡ μετοχή αὐτῆς, independentemente de o hebraico apresentar שְׁהַבְרָה ou שְׁהַבְרָה־לָּהּ (vel no aparato crítico significa “ou”; cf. BHS, 1997, lxxxvi).

Essa tradução ao grego não assume a vocalização do Pual, que é o que o TM apresenta. Ele assume a vocalização como um perfeito de Qal, seja com um sufixo *hê-mapîq* (שְׁהַבְרָה) ou com um sufixo em forma pleonástica (שְׁהַבְרָה־לָּהּ). Isso suaviza a “força” do Pual, levando a expressão a ser interpretada por união não tanto no sentido mais duro de compacto, mas no sentido de ajuntamento de comum acordo, de comunhão, conforme indicam tanto o BDB (2000, p. 287-288) quanto Gesenius (1969, p. 258-259) e que pode ser visto, por exemplo, em Gn 14:3. Inclusive, o termo μετοχή aparece no Novo Testamento uma vez, em 2 Coríntios 6:14, onde ele é traduzido como “sociedade” (traduções Almeida) ou “ter em comum” (NVI), no contexto de não se pôr em jugo desigual com incrédulos.

Assim, o aparato nos diz que essa foi a opção de tradução da LXX, de Símaco e a base para a tradução de Jerônimo, pois a expressão é vertida como ἧς ἡ μετοχή αὐτῆς, que nos chega ao português, pelo trabalho do Pe. Matos Soares como “cujas partes (ou habitantes) estão em perfeita e mútua união” (1944, p. 291). Deixaremos esta questão em suspensão enquanto lidamos com os demais apontamentos do aparato.

A segunda parte do primeiro apontamento do aparato é uma leitura de Khirbet Qumran (Q), onde se lê לו “no lugar de” (*pro*; cf. BHS, 1997, p. lxxxiv) לה יחדו. Ou seja, a compactação da cidade é posta não em referência a si mesma, mas em referência basicamente ao SENHOR ou do SENHOR, que é o efeito da preposição *lāmedh* com o sufixo pronominal (BDB, 2000, p. 510-518; Gesenius, 1969, p. 421-425), ao invés de reforçar a compactação (ou união) numa unidade (יחדו). Delitzsch (1988, p. 277), inclusive, favorece a primeira tradução de Lutero (“compactada”) à tradução preferida pelo reformador em sua velhice (“união”) porque a primeira se harmoniza com o passivo indicado pelo Pual, ao passo que a última precisaria de um Nifal ou de um Hitpael.

O segundo apontamento do aparato crítico é onde há uma letra B sobrescrita. O apontamento é: Ms שהיברה. A abreviatura *Ms* significa um único manuscrito medieval (BHS, 1997, p. lxxxvii). Essa variante parece tentar manter o Pual, mas com uma soletração *plene* ao invés de *defectiva*: שהיברה. A soletração estaria correta se houvesse um *shûreq* após o *hêth* (ח) para substituir o *qibbûç* sob o *hêth* (ה), mas o que há é um *yôdh* (י). Independente de esse ter sido ou não o intento do escriba, a pouca evidência (um único manuscrito) e sua idade (medieval) bastam para preterir essa variante.

Finalmente, o último apontamento do aparato diz respeito à última palavra do versículo e é o seguinte: S šwr' murus. Já vimos que a letra S gótica indica a versão Siríaca. Não precisamos aprender siríaco para refazer a transliteração e descobrir o significado da



palavra, pois Mauer (BHS, 1997, p. lxxxii) já pôs em latim a tradução: muro. Assim, unicamente na versão Siríaca, a cidade não apresenta “unidade” (יְהוּדָה), mas “muro”, ou seja, a cidade está compacta em seus muros. Isso corrobora externamente o sentido da leitura do TM, que interpreta חֵבֶר como um Pual, ou seja, uma compactação referente à sua edificação, não uma associação no sentido de comunhão, como se vê na LXX, em Símaco e em Jerônimo. Logo, voltando ao ponto que ficou suspenso no primeiro apontamento, a versão Siríaca nos apresenta um motivo convincente para preferir a leitura do TM.

- **Versículo 4:**

A primeira palavra do v. 4 apresenta leituras variantes nas testemunhas de Khirbet Qumran (Q) e na Siríaca (S), que apresentam שמה onde o TM apresenta שָׁמָּה. É o que significa o primeiro apontamento do aparato deste versículo: “Q S שמה”. Naturalmente, o texto das variantes não está vocalizado com sinais diacríticos, mas pode-se inferir que se trata de שָׁמָּה, mesmo termo presente no v. 5. Em ambos os casos, o sentido equivale a “para lá” e o texto como um todo continua a fazer sentido (DELITZSCH, 1988, p. 277). Quando duas leituras variantes são estilística e internamente possíveis, Chisholm diz (2016, p. 23) que se deve apelar ao critério externo para desempate. Sendo assim, como a evidência de leitura variante é muito parca, não há motivo para ir contra o texto estabelecido pelo TM aqui.

O segundo apontamento do aparato é: “**עדות ישׁ ׀** cf. σ’ *ἐκκλησία*”. Isso significa que, onde se lê **עדות לְיִשְׂרָאֵל** (“um testemunho de/para Israel”), a lição variante de Khirbet Qumran suprime o *lāmedh* e estabelece um construto completamente novo e com outra significação: **עדת יִשְׂרָאֵל** (“a congregação de Israel”). Inclusive, a versão de Símaco verteu o substantivo construto como *ἐκκλησία* (“igreja”). A pouca evidência para essa lição deve nos levar a rejeitá-la.

Finalmente, o último apontamento do aparato crítico referente a este versículo é: “huc tr ֿ”. O termo latino *huc* significa “aqui” (BHS, 1997, p. lxxxix) e o *tr* significa “transpor” (BHS, 1997, p. lxxxvi). Ou seja, essa nota sugere transpor a nota de cantilação, o *atnah* (ֿ), para a palavra seguinte. Não há nenhuma indicação de fonte, logo, esse ponto deve ser encarado como sugestão da comissão editora. Além disso, por tratar de um sinal diacrítico, essa não é uma questão de análise de crítica textual, mas, sim, de delimitação das orações.

- **Versículo 5:**

A única lição variante no v. 5 é que a testemunha de Khirbet Qumran (**Q**) põe trono no singular (**כסא**). Não há mudança de sentido e a variante é pouco atestada, portanto, deve-se preferir o TM.

- **Versículo 6:**

O primeiro apontamento do aparato no v. 6 é: “<sup>a-a</sup> **καὶ εὐθηνία τοῖς ἀγαπᾶσίν σε = ׀לָא ׀שְׁלֵמָה** cf 7”. Isso significa que a bênção aos que rogam pela paz de Jerusalém é lida de modo diferente

na LXX. Enquanto no TM é **יְשֻׁלִי אֶת־בְּנֵיךָ** (na ARA: “*sejam prósperos os que te amam*”), a lição da LXX é “*prosperidade aos que te amam*” (*καὶ εὐθηνία τοῖς ἀγαπῶσίν σε*). Essa lição faz sentido se o original hebraico for o substantivo **שְׁלֵוָה** (“prosperidade”) no lugar do verbo estativo **שָׁלַח** (“ser próspero”), que aparece no TM no imperfeito de Qal. O que chama a atenção é que o substantivo aparece no v. 7, portanto, a LXX estaria traduzindo de uma versão hebraica em que o paralelismo entre v. 6 e v. 7 seria mais explícito:

- v. 6: rogai pela paz de Jerusalém *e prosperidade* aos que te amam;
- v. 7: haja paz em teus muros *e prosperidade* em teus palácios.

Em ambas as partes em itálico, o grego está como *καὶ εὐθηνία*. A questão é que não há conjunção aditiva *vāv* nos versículos em hebraico. Portanto, pode-se explicar essa versão grega mediante a confusão de algum escriba na transcrição de **יְשֻׁלִי**, onde o *yôdh* é confundido por um *vāv*, o que explica o *καὶ* no v. 6. Assim, para manter o paralelo com o v. 7, a palavra no v. 6 é vertida como substantivo e o *καὶ* é acrescido ao v. 7, onde não há *vāv*. Uma vez que “a leitura a ser preferida é a que melhor explica a existência das demais” (CHISHOLM, 2016, p. 23), deve-se preterir a variante da LXX em favor do testemunho do TM.

Ainda no v. 6, há um segundo apontamento no aparato: “prb l c Ms **אֶת־לֵךְ**”. A sigla *prb* significa “provavelmente” (BHS, 1997, p. lxxxiv), a letra L sozinha (não se trata de um dígito 1) significa “ler” ou “lê-se” (BHS, 1997, p. lxxxii), a letra C sozinha significa “com”

(BHS, 1997, p. lxxix) e o Ms, como já vimos, significa um manuscrito medieval (BHS, 1997, p. lxxxvii). Logo, a informação dada é que há um manuscrito medieval onde provavelmente se lê “nas tendas dela” (אֶת־הַתְּנָאִים). Assim, o v. 6 ficaria: “rogai pela paz de Jerusalém, sejam prósperas as tendas dela”. A questão é que não faz sentido falar de tendas numa cidade que está sendo louvada por ter tão sólidas e compactas estruturas de pedras (v. 3). Se o termo estivesse no singular, faria algum sentido falar da tenda no singular se fosse em referência à moradia da arca antes da construção do templo, mas não no plural, como habitações humanas. Jerusalém é uma cidade sedentária, não um acampamento nômade. Portanto, essa lição deve ser preterida em favor da leitura do TM.

- **Versículo 7:**

Aqui, há apenas um apontamento no aparato crítico: “nonn Mss **GS** ״שׁו״”. A sigla *nonn* significa “alguns” (BHS, 1997, p. lxxxiii), Mss seguido das siglas de outras versões antigas significa “manuscritos da versão tal” (BHS, 1997, p. lxv) e as letras G e S em fonte gótica, como já vimos, referem-se à LXX e à Siríaca. Logo, a informação apresentada é a de que vários manuscritos da LXX e da Siríaca apresentam um *vāv* antes do substantivo שְׁלוֹהַ. No entanto, isso já foi discutido no versículo anterior. Se *todos* os manuscritos da LXX apresentassem essa variante no v. 7, isso daria força ao paralelismo apontado na análise do aparato crítico do v. 6. Como este não é o caso, permanece forte a explicação de variante a partir de inferência do copista grego.

- **Versículos 8 e 9:**

Uma vez que o aparato crítico da BHS não apresenta lições variantes nos versículos 8 e 9

c. RESULTADO DA CRÍTICA TEXTUAL

Após analisar as variantes apontadas no aparato crítico da BHS, concluímos que devemos tomar o texto conforme presente no TM. Isso não significa um retorno à estaca zero, mas sim, após considerar as possibilidades disponíveis, uma adoção bem informada do texto sugerido pela comissão editora da BHS.

## ANÁLISE GRAMÁTICO-SINTÁTICA

Com o texto hebraico a ser trabalhado estabelecido, passamos agora a analisar o conteúdo do texto em si. Para tal, o texto deve ser segmentado em orações, onde “cada segmento tem um único verbo” (SILVA, 2022, p. 129). Cada segmento é identificado pelo número do versículo e uma letra.

a. DELIMITAÇÃO DAS ORAÇÕES

שִׁיר הַמַּעֲלוֹת לְדָוִד	1a
אֲשַׁמְחֵתִי	1b
בְּאֲמָרִים לִי	1c
בַּיִת יְהוָה נִגְדָּד:	1d
עֲמֻדוֹת הַיָּיִן רִגְלֵינוּ	2a
בְּשִׁעְרוֹיָד יְרוּשָׁלַם:	2b
יְרוּשָׁלַם הַבְּנוּיָה כְּעִיר	3a
שִׁחַבְרָה-הָאֵלֶּה יִחַדּוּ:	3b

שְׁנֵם עָלוּ שְׁבֹטִים שְׁבֹטֵי־יָהּ עֲדוֹת לִישָׁרָאֵל	4a
לְהָדוֹת לַשֵּׁם יְהוָה:	4b
כִּי שָׁמְהוּ יִשְׁבּוּ כְּסֵאוֹת לְמִשְׁפָּט	5a
כְּסֵאוֹת לְבַיִת דָּוִד:	5b
שָׂאֲלוּ שָׁלוֹם יְרוּשָׁלַם	6a
!שָׁלְיוֹ אֶהְיֶה:	6b
יְהִי־שָׁלוֹם בְּחֵילָהּ	7a
שָׁלוֹה בְּאַרְמְנוֹתֶיהָ:	7b
לְמַעַן אֲתִי וְרַעֲי	8a
אֲדַבְּרֶה־נָּא שָׁלוֹם בָּהּ:	8b
לְמַעַן בֵּית־יְהוָה אֶלְהֵינּוּ	9a
אֲבַקֶּשֶׁה טוֹב לָהּ:	9b

## b. CONSIDERAÇÕES GRAMÁTICO-SINTÁTICAS

Normalmente, na produção de um texto acadêmico, “não é necessário (e muito menos adequado) justificar frase por frase por que você está segmentando desse modo” (SILVA, 2022, p. 145). Porém, por este artigo se propor a ser um passo a passo de uma pequena parte do processo exegético, o esforço que leva à tradução final receberá comentários versículo a versículo.

### • Versículo 1:

Após o título e atribuição de autoria (1a), o **v. 1** do salmo segue com três orações assindéticas justapostas, sendo a primeira a oração principal (1b); a segunda é uma oração subordinada adverbial conformativa (1c); a terceira, substantiva objetiva direta (1d). Justifiquemos nossas alegações.

É significativo que as três orações sejam todas assindéticas, pois é uma marca do discurso poético, uma vez que o hebraico, assim

como o grego, é uma língua “sindética”, ou seja, faz amplo uso de conectivos — respectivamente, ו e καί — para ligar palavras e frases nas sequências narrativas gerais (SILVA, 2022, 229).

Acerca da classificação das orações, merece comentário a classificação da oração 1c, בְּאִמְרֵיהֶם לִי, comumente traduzida por “quando me disseram” (ARA), ou seja, como uma oração substantiva adverbial *temporal*, não *conformativa*, como dissemos acima. Nossa divergência da opção temporal se dá porque, estritamente falando, a tradução da preposição *bêth* com o particípio de Qal de אָמַר no masculino plural deveria ser traduzido por algo nas linhas de “alegrei-me com os que me disseram”<sup>2</sup>, leitura esta seguida pela NVI. Aliás, é exatamente assim que verte a LXX: εὐφράνθην ἐπὶ τοῖς εἰρηκόσι μοι. No entanto, diferentemente do grego, que, como aponta Wallace (1995, p. 355-389), tem muitas e variadas preposições, o hebraico tem apenas cerca de meia dúzia, portanto, elas têm de ser muito versáteis. Isso é o caso da preposição *bêth*, que também tem uso temporal (LAMBDIN, 2003, § 110), motivo pelo qual a tradução da LXX não configura como uma variante textual, mas apenas como uma opção de tradução. Do contrário, teria sido abordada na seção de análise do aparato crítico. No entanto, o uso temporal da preposição ocorre quando prefixada a um infinitivo construto (LAMBDIN, 2003, § 115.a), o que não é o caso aqui. Segundo Schökel, em seu dicionário (1997, p. 85-86), seu teor é de

---

<sup>2</sup> Ou “com os que me diziam/dizem”. Há versatilidade temporal no aspecto por causa do gênero poético.

“vizinhança”, de “companhia” quando não estiver prefixada a um termo que designe um local (e.g., “no firmamento”, “na terra”), a um substantivo de tempo (e.g., “no dia”, “no fim”), a um termo que designe uso instrumental (e.g., “golpear com a vara”), com indicação de causa ou motivo (e.g., “por Raquel... pelo amor que lhe tinha”), com indicação de preço ou pagamento (e.g., “olho por olho”), com comparativo superlativo (e.g., “a mais bela dentre as mulheres”) e de modo concessivo (e.g., “ainda assim terei confiança”). Convergem nesse ponto as explicações encontradas para a preposição *bêth* no BDB (2000, p. 88-89) e no léxico de Gesenius (1969, p. 96-97). Portanto, por exclusão, o peregrino está se alegrando *com* os que estão com ele, conforme lhe disseram: “vamos à casa do SENHOR”! O que faz sentido, se tivermos em conta que, no v. 2, como será visto a seguir, o texto hebraico lê que “nossos pés” pararam às portas de Jerusalém, não os “meus pés”.

A pergunta que se segue é: se a oração 1c é adverbial conformativa (ou seja, um complemento), como pode ser seguida de 1d, que é substantiva objetiva direta? A resposta está no particípio de 1b (בְּאֵמְרֵי). O valor de tradução de 1c é literalmente adjetivo (alegrei-me “com meus *dizentes*”), mas, sendo o particípio uma formal nominal do verbo (AZEVEDO, 2014, p. 347), ele tem um caráter nominal (pessoa, gênero, número) e um caráter verbal (complementos verbais, os objetos). Portanto, os “dizentes” dizem algo (objeto direto) a alguém (objeto indireto). O objeto indireto do particípio está na própria oração 1c (“me” disseram, o לִי do texto



hebraico). Onde está o que é dito (objeto direto), portanto? Está na oração que vem a seguir (1d), logo, uma oração subordinada substantiva objetiva direta.

Novamente, isso é uma questão de crítica textual — está muito claro que o texto hebraico registra *שְׁמַחְתִּי בְּאַמְרֵי לִי* — mas de tradução. Seja como for, as duas opções de tradução, representadas pela opção “tradicional”, vista, e.g., na ARA e pela opção da LXX, vista, e.g., na NVI, fazem sentido dentro do contexto. No entanto, os argumentos elencados anteriormente nos levam a adotar a opção de tradução da LXX, seguida em português pela NVI.

- **Versículo 2:**

O **v. 2** é a chegada do peregrino às portas da Cidade Santa, antecipada pela sua visão de chegada no versículo anterior. Ele e seus companheiros (“nossos pés”) param junto dos portões, como se estivesse examinando as edificações que tanto os maravilharam, o que dá margem à reflexão dos três versículos seguintes.

A primeira oração do versículo (2a) é a oração principal da qual depende a segunda oração (2b), que está em paralelismo sintético à primeira. Isso não porque haja uma relação de causa e efeito entre as duas, mas porque “a segunda frase dá maior precisão à primeira” (SILVA, 2022, p. 227). No caso, a segunda oração aproxima do interlocutor a experiência de entrada em Jerusalém, que ele trata por um vocativo (“teus portões, ó Jerusalém!”).

- **Versículo 3:**

O **v. 3** apresenta algo extraordinário do ponto de vista gramatical, pois aqui há a primeira ocorrência, Livro dos Salmos, de  $\psi$  (*she*) como abreviação de  $\text{אֲשֶׁר}$  (*’āsher*), o que sugeriria uma datação tardia para o salmo 122, ainda mais à luz dos salmos 123 e 137, onde abundam ocorrências dessa abreviação, conforme há muito tempo observou Kennicot (1787, p. 275). No entanto, ele próprio destaca, em outro lugar da mesma obra (p. 153), que essas abreviações ocorrem também em Jó e em Juízes. Valendo-nos do recurso de busca disponível gratuitamente no site *Blue Letter Bible*,<sup>3</sup> podemos constatar as ocorrências referidas em Jó 19:29, além de Jz 5:7 (duas ocorrências), 6:17, 7:12 e 8:26. É importante ressaltar que essas observações de Kennicot se encontram na parte em que ele comenta sobre o livro de Jó, onde ele não acha que a ocorrência de *she* como abreviação de *’āsher* é sinal de autoria tardia (ele diz o mesmo para Juízes). Inclusive, ele cita Gn 6:3, onde ocorre  $\text{כִּי־וְגַם}$  (literalmente, “pois que também”) para defender essa posição. Então, como conciliar isso? A abreviação de *’āsher* com *she* é prova de composição tardia ou não?

A realidade é que não apenas não há consenso sobre o assunto, como também há sérias objeções para se enxergar o *she* como evidência de composição tardia. Além das objeções que o próprio Kennicot apontou ao falar de textos em Jó, Juízes e Gênesis, o BDB (2000, p. 81) aponta que há a hipótese de o próprio *’āsher* ter

---

<sup>3</sup> Disponível em: <https://www.blueletterbible.org/>. Acesso em: 02 abr. 2024.

se desenvolvido a partir do *she*, que teria recebido o acréscimo de um  $\aleph$  pronominal e, depois um  $\aleph$ , à semelhança do que ocorreu com outras palavras similares, tais como  $\aleph\psi\aleph$  (“tamargueira”, a árvore). Também há objeções a essa hipótese, mas a realidade é que, dado o que se sabe atualmente, simplesmente não há como dizer quem veio antes: o *she* ou o *’āsher*. Após apontar várias objeções às tentativas de desvendar esse enigma, Cleon Rogers escreve no *Theological Wordbook of the Old Testament* (TWOT):

Seria um grave erro usar o *she* [ $\psi$ ] como critério para classificar uma obra, ou parte dela, como tardia. Trata-se de uma palavra antiga usada com sentido poético e que, por razões desconhecidas, foi posteriormente aceita pelos rabinos no lugar de *’āsher* [ $\aleph\psi\aleph$ ]. (ROGERS, 1980, p. 890).

Portanto, o uso dessa partícula no lugar do pronome relativo não tem peso para provar algo acerca da data da composição do salmo.

Seja como for, o fato é que o v. 3 possui uma oração principal (3a) seguida de uma oração subordinada adjetiva *restritiva* (3b), tanto que, normalmente, esta última é vertida ao português não como uma oração, mas diretamente como um adjetivo: “compacta” (ARA), “bem sólida” (ARC, NAA), “firmemente estabelecida” (NVI), “bem coesa” (TEB), “em que tudo está ligado” (BJ), “bem unida e compacta” (BP). Se a oração fosse subordinada adjetiva *explicativa*, não seria possível traduzi-la de modo atributivo, pois

seria necessário vertê-lo como “Jerusalém, que estás construída como uma cidade, que é compacta” (ou “estabelecida” etc.).

Além de a oração ser adjetiva restritiva, é digno de nota que o pronome relativo utilizado *she* é um “elemento de continuação” (WALTKE; O’CONNOR, 2006, p. 355), ou seja, um encadeamento poético à semelhança do que o *vāv* conjuntivo faz em sequências narrativas. Isso ficará mais evidente no versículo seguinte, cuja primeira oração também começa com um *she* e está emparelhada com a última oração do v. 3.

#### **Versículo 4:**

Quanto ao **v. 4**, sua primeira oração (4a) está coordenada à última do v. 3, portanto, à semelhança desta, subordinada à primeira oração do v. 3 de modo adjetivo restritivo. Tanto que a oração é traduzida, à semelhança da anterior, sem o pronome relativo em português: “para onde sobem” (ARA, NAA, BJ, BP), “aonde sobem” (ARC), “para lá sobem” (NVI), “para lá subiram” (TEB).

A segunda frase (4b) – não é tecnicamente uma oração, pois não há verbo, mas é uma unidade de sentido – está em paralelismo sintético com a primeira, pois dá maior precisão à primeira: quais tribos sobem? “As tribos do SENHOR”. Esse paralelismo funciona quase como um aposto, tanto que é interessante notar que essa parte é aglutinada à oração precedente na NVI, que diz simplesmente: “Para lá sobem as tribos do SENHOR [4a/4b], para dar graças ao SENHOR [4d], conforme o mandamento dado a Israel [4c]”.

Isso nos traz à frase seguinte (4c), que está em paralelo sinonímico com a frase anterior (4b), pois “expressam algo equivalente” (SILVA, 2022, p. 227). Ou seja, as tribos do SENHOR são o “testemunho para Israel”, uma vez que “testemunhos” é a tradução mais natural para תִּדְבָר, como se vê no BDB (2000, p. 730) e em Gesenius (1969, p. 608). Portanto, sendo o paralelo com as tribos, não com a subida, julgamos que é preferível traduzir “testemunhos para Israel”, divergindo, assim, tanto das traduções que põem ênfase na subida em si — como ocorre nas traduções de “como convém a Israel” (ARA, NAA), “segundo a regra vigente em Israel” (TEB), “segundo o costume de Israel” (BP) e “segundo a ordem dada a Israel” (BMS) — quanto das reformulações completas — caso já mencionado da NVI e do “é uma razão para Israel celebrar” (BJ).<sup>4</sup> Além disso, divergimos da tradução da ARC, que, embora verta a tradução com ênfase nas tribos, ela o faz em forma de construto — “como testemunho *de* Israel” — ou seja, desconsiderando a preposição *lāmedh* em לְיִשְׂרָאֵל.

Finalmente, a quarta frase (4d), que é na verdade a segunda oração, pois 4b e 4c não são tecnicamente orações, é dependente de 4a, configurando uma oração subordinada adverbial final, ou seja, expressa objetivo, a finalidade da oração que a rege. Aqui, no caso, a oração “para onde sobem as tribos” (4a) encontra sua finalidade expressa em “para renderem graças ao nome do SENHOR” (4d).

---

<sup>4</sup> Interessante notar que há uma nota para este versículo na BJ que informa que a tradução literal é precisamente “testemunho de Israel” (cf. BJ, p. 998, nota c).

**Versículo 5:**

O **v. 5** abre com uma oração que está subordinada à oração 3a (“Jerusalém, construída como cidade”), à semelhança de 3b (“que é compacta”) e de 4a (“que é para onde sobem as tribos”. No entanto, diferentemente destas, a oração 5a está subordinada *adverbialmente* a 3a (responde à pergunta “por quê?”), não de modo adjetivo. Assim, 5a é uma oração subordinada adverbial causal (“pois lá se assentam os tronos para a justiça”).

Aqui cabe um comentário sobre a tradução pretendida da expressão **בְּסֵאוֹת לְמִשְׁפָּט**, tradicionalmente traduzida como “os tronos de justiça” (e variações contendo “tribunais” ou “juízo”). Esse é o caso, por exemplo, da tradução vista nas versões ARC, ARA, NAA e BP. Outras traduções trazem ainda “da” justiça, agregando o artigo definido feminino à preposição, caso da BJ e da BMS. Ou seja, elas definem e especificam justiça, aproximando o conceito para a aplicação. A última dentre as traduções que estamos usando como referência e comparação é a TEB, que verte a expressão como “tronos para a justiça”.

Fique-se claro desde já que todas essas são traduções possíveis da expressão, mas algumas optam por trazer mais uma nuance do que outra. A própria LXX, ao traduzir a expressão, verte-a como **θρόνοι εἰς κρίσιν**, ou seja, tronos para a finalidade de justiça.

A preposição “de” em português é utilizada no que nas línguas clássicas é chamado de caso genitivo, caso este que tende a ser visto como o caso da “posse”. No entanto, há muito mais do que

isso no genitivo. A gramática de referência de sintaxe do grego coine, por exemplo, dedica mais de 60 páginas ao caso genitivo (WALLACE, 1995, p. 72-136), o que, excluindo os índices remissivos, dá cerca de 8% da conteúdo da gramática inteira, i.e., ficando atrás apenas do artigo em extensão de tratamento de um tema (WALLACE, 1995, p. 206-290). Isso se dá por causa da multiplicidade de usos que o genitivo pode ter. No português, é a mesma coisa. Por exemplo, embora a casa *de* João refira-se a posse, uma mesa *de* madeira refere-se ao material de que é feita, um copo *de* água refere-se ao seu conteúdo, viajar *de* carro refere-se ao meio como se desloca, uma dor *de* cabeça refere-se à natureza da dor em questão etc.

O que pode ser dito, então, acerca da expressão na oração 5a? Primeiramente, ela não é um construto. Ela não pode se referir a “tronos de justiça” do mesmo jeito que se usa “carvalhos de justiça” (אֵילֵי הַצֶּדֶק) no construto de Isaías 61:3 (ARA, NAA, NVI etc.), ou seja, ser feito *de* justiça. A preposição *lāmedh* (כְּסֵאוֹת לְמִשְׁפָּט) quebra a relação de definição do construto (“os tronos de justiça”), introduzindo sete possibilidades de interpretação, conforme sintetiza Andrew Bowling no TWOT (1980, p. 463).<sup>5</sup> Segundo ele, a preposição *lāmedh* pode indicar:

- (i) direção, seja de movimento ou de atitude (Gn 30:25 — “volte eu [...] à minha terra”);

---

<sup>5</sup> Para uma discussão mais detalhada sobre os usos da preposição *lāmedh*, cf. BDB (2000, p. 510-518), fonte em que Bowling se baseia para sua síntese.

- (ii) localização, seja no tempo ou no espaço (e.g., Gn 4:7 — “o pecado jaz à porta”);
- (iii) possessão, ou seja, o genitivo clássico de posse fora de um construto (e.g., Salmo 23:1 “[um] salmo *de Davi*”);
- (iv) um variegado e amplo uso que pode ser agrupado sob “referência” (e.g., Gênesis 20:13 — “dirás *a meu respeito*”);
- (v) o sujeito passivo de ideias verbais (e.g., Gn 14:19 — “Bendito seja Abrão *pelo Deus Altíssimo*”);
- (vi) o uso com infinitivo para indicar propósito ou resultado (e.g., Dt 8:6 — “*para* andares nos seus caminhos”); e
- (vii) um certo uso indicativo de origem, inferido a partir do ugarítico, que é aceito por muitos dos eruditos, mas sem consenso (e.g. Salmo 84:11 — “nenhum bem sonega *aos* que andam retamente”).

Dadas as sete opções, a opção iv é a mais adequada, pois, na expressão do versículo (כְּסֵאוֹת לְמִשְׁפָּט) os tronos não estão se locomovendo a um local chamado justiça (eliminando a opção i), mas tampouco são um agente estacionário em determinado lugar chamado “justiça” (eliminando a opção ii). Além disso, não há verbo passivo (opção v), nem infinitivo (vi). A opção iii implica posse, o que só faria sentido se os tronos fossem locais em si sagrados e detentores da justiça, ao invés de locais de onde a justiça é aplicada. Portanto, a opção iv, em um sentido bastante amplo, parece ser a mais adequada, se se encararem os tronos como relativos e referentes



à justiça, ou seja, os tronos como o local de *administração* da justiça, de onde ela emana com uma finalidade. Assim, Jerusalém não é apenas a cidade que está construída como uma unidade e para onde as tribos do SENHOR sobem, mas também onde residem os tronos que administram a justiça.

A implicação disso na tradução é que, se a preposição “de” for ser empregada, então, o artigo definido antes de “tronos” deve ser eliminado, a fim de não implicar construto. Ficaria algo como “pois lá estão tronos de justiça”, não “os tronos de justiça”.

No entanto, dada a já mencionada amplitude de usos da preposição “de”, é melhor empregar uma preposição mais restritiva, que mais diretamente implique origem e finalidade. Por isso, optamos por seguir a tradução da TEB, que ainda tem a vantagem de manter o artigo definido de “tronos” sem implicar construto. O resultado é este: “pois lá se assentam os tronos para a justiça”.

Mas ainda há uma frase no versículo, que é a 5b: “tronos da casa de Davi”. À semelhança de 4b, essa frase é destituída de verbo, portanto, embora configure uma unidade de sentido, não é uma oração. Ainda em semelhança a 4b, 5b está em paralelismo sintético com a primeira, dando maior precisão à anterior e funcionando quase como um aposto. Note-se ainda que כְּסֵאוֹת לְבַיִת דָּוִד apresenta uma preposição *lāmedh* entre “tronos” e o construto “casa de Davi”. Ela se encaixa na opção iii de uso da preposição, discutida mais acima, pois é um caso de posse sem implicar construto. Por isso, na tradução

da oração, optamos por traduzir sem o artigo definido, ficando assim: “tronos da casa de Davi”.

O versículo 5 inteiro, portanto, fica: “pois lá se assentam os tronos para a justiça, tronos da casa de Davi”.

### **Versículo 6:**

O **v. 6** apresenta duas orações em paralelismo sinonímico (SILVA, 2022, p. 227), pois são duas petições de uma mesma oração de semelhante teor numa mesma oração: o peregrino deseja paz sobre Jerusalém e deseja paz aos que amam a cidade. Será observado no v. 7 que esse mesmo esquema se repete.

É importante frisar ser nesta parte onde há uma série de aliterações com os fonemas da palavra “paz” (שָׁלוֹם). Isso seria pertinente para a análise literária do texto. Como não é a isso que nos propomos aqui, basta-nos dizer que o v. 6 apresenta duas orações coordenadas assindéticas, ou seja, seu paralelismo e coordenação é fruto de temática e retórica, não de conjunções e subordinação sintática.

### **Versículo 7:**

Quanto ao **v. 7**, O que se dá no v. 6, dá-se também aqui: duas orações em paralelismo sinonímico, pois são duas petições de uma mesma oração de semelhante teor numa mesma oração.

- **Versículo 8 e 9:**

Os **v. 8 e 9** estão em paralelismo sinonímico. Ambos se iniciam com לְמַעַן, que é uma conjunção formada pela prefixação da preposição *lāmedh* com o substantivo מַעַן, que significa propósito. O

resultado dessa justaposição é uma conjunção adverbial causal, que dá o motivo para algo (BDB, 2000, p. 775). Assim, há uma inversão aqui: 8a é a oração subordinada e 8b é a oração principal. Ou seja, “eu direi, haja paz em ti” (tradução literal de 8b) é a oração principal e “por causa de meus irmãos e meus amigos” (tradução literal de 8a) é a oração subordinada adverbial causal.

Convém ainda comentar que a partícula **כי**, que aparece no v. 8, denota que a ordem ou súplica “é consequência lógica, seja de uma declaração imediatamente precedente seja da situação geral na qual é proferida” (LAMBDAIN, 2003, § 136). Assim, o salmista não está apenas pedindo algo *em favor* de seus amigos e irmãos (como traduz, por exemplo, a NVI), pois trata-se de algo muito mais intenso. É como se, devido a ele tanto se importar, ele não pode evitar proferir essa bênção. Dada essa camada adicional de sentido (i.e., ele suplica não apenas em favor de, mas a própria súplica é consequência direta e lógica do interesse no bem dos amigos e irmãos), julgamos que a tradução adequada para a cláusula introduzida por **כי למען** é “por amor de meus amigos e irmãos” (cf. ARA, NAA). Isso também se verá no versículo seguinte, pois há uma oração iniciada com **כי למען**. Finalmente, o salmista profere, literalmente, “paz em ti”, que nós optamos por verter como “haja paz em ti”.

### **Versículo 9:**

O **v. 9**, à semelhança do anterior, tem 9b como oração subordinada

adverbial causal (“por amor da casa do SENHOR, nosso Deus”) e 9a é a oração principal (“buscarei o teu bem”).

## TRADUÇÃO RESULTANTE

Finalmente, chegamos a uma tradução que é própria e eclética. Própria por ter sido fruto de análise pessoalmente realizada da língua original, mas eclética tanto por construir sob o fundamento de léxicos e gramáticas quanto por ser curada e cotejada ecleticamente entre as traduções de referência. Eis o resultado:

- <sup>1</sup> Cântico dos degraus. De Davi.  
Alegrei-me com os que me disseram: "Vamos à casa do SENHOR!"
- <sup>2</sup> Pararam os nossos pés  
junto às tuas portas, ó Jerusalém!
- <sup>3</sup> Jerusalém, construída como cidade compacta,  
<sup>4</sup> para onde sobem as tribos,  
as tribos do SENHOR,  
como testemunho para Israel,  
para renderem graças ao nome do SENHOR,  
<sup>5</sup> pois lá se assentam os tronos para a justiça,  
tronos da casa de Davi.
- <sup>6</sup> Orai pela paz de Jerusalém!  
Sejam prósperos os que te amam.
- <sup>7</sup> Haja paz dentro de teus muros  
e prosperidade nos teus palácios.
- <sup>8</sup> Por amor de meus irmãos e amigos,  
eu direi: “haja paz em ti!”.
- <sup>9</sup> Por amor da casa do SENHOR, nosso Deus,  
eu buscarei o teu bem.

Salmo 122:1-6

## **BIBLIOGRAFIA**

AZEVEDO, José Carlos de. **Gramática Houaiss da língua portuguesa**. São Paulo: Publifolha, 2014.

BÍBLIA DE JERUSALÉM: nova edição revista e ampliada. São Paulo: Paulus, 2002.

BÍBLIA DO PEREGRINO (ed. Luis Alonso Schökel). Trad. Ivo Storniolo, José Bortolini e José Raimundo Vidigal. São Paulo: Paulus, 2022.

BÍBLIA Sagrada. 2ª. ed. revista e atualizada no Brasil. Trad. João Ferreira de Almeida. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 1993.

BÍBLIA Sagrada Almeida Século 21. Trad. João Ferreira de Almeida. São Paulo: Vida Nova, 2008.

BÍBLIA Sagrada: Nova Versão Internacional. São Paulo: Sociedade Bíblica Internacional, 2000.

BÍBLIA Sagrada: Nova Almeida Atualizada. Trad. João Ferreira de Almeida. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2017.

BÍBLIA Sagrada: traduzida e anotada da Vulgata pelo Pe. Matos Soares. São Paulo: Pia Sociedade de São Paulo, 1944.

BÍBLIA Sagrada. Trad. João Ferreira de Almeida. Revista e Corrigida. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 1995.

BÍBLIA: Tradução Ecumênica. São Paulo: Loyola, 1994.

BOWLING, Andrew. 1063 ה (1ª). In: HARRIS, R. Laird; ARCHER Jr., Gleason L.; WALTKE, Bruce K. (ed.). **Theological Wordbook of the Old Testament**. Chicago: Moody Press, 1980. v. 1, p. 463.

BROWN, F. B.; DRIVER, S. R.; BRIGGS, D. D. **The Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon**: With an appendix containing the Biblical Aramaic. Peabody, MA: Hendrickson Publishers, 2000.

CHISHOLM, Robert B. **Da exegese à exposição**: Guia prático para o uso do hebraico bíblico. Trad. Carlos Osvaldo Cardoso Pinto e Marcos Mendes Granconato. São Paulo: Vida Nova, 2016.

DELITZSCH, Franz. **Biblical Commentary on the Psalms**. Trad. Francis Bolton. Grand Rapids, MI: William. B. Eerdmans Publishing Company, 1988. v. 3.

GESENIUS, Wilhelm. **Gesenius' Hebrew and Chaldee Lexicon to the Old Testament Scriptures**: With An Exhaustive English Index of more than 12,000 Entries. Translated by Samuel Prideaux Tregelles. Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1969.

JUNTA DE EDUCAÇÃO TEOLÓGICA. **Vocação e preparo para o ministério pastoral**: modelo de manual do candidato ao ministério da Palavra de Deus. São Paulo: Igreja Presbiteriana do Brasil, 2008. Disponível em:  
[https://www.executivaipb.com.br/arquivos/manual\\_do\\_candidato.pdf](https://www.executivaipb.com.br/arquivos/manual_do_candidato.pdf). Acesso em 02 de abril de 2024.

KELLIGER, K.; RUDOLPH, W et al (ed.). **Bíblia hebraica stuttgartensia**: Com prefácio em português. 5ª ed. rev. Estugarda: Deutsche Bibelgesellschaft; Barueri, SP: Sociedade Bíblica do Brasil, 1997.

LAMBDIN, Thomas O. **Gramática do hebraico bíblico**. Trad. Walter Eduardo Lisboa. São Paulo: Paulus, 2003.

ROGERS, Cleon. 2299 שֶׁ (she). In: HARRIS, R. Laird; ARCHER Jr., Gleason L.; WALTKE, Bruce K. (ed.). **Theological Wordbook of the Old Testament**. Chicago: Moody Press, 1980. v. 2, p. 889-890.

SCHÖKEL, Luis Alonso. **Dicionário bíblico hebraico-português**. Trad. José Bortolini e Ivo Storniolo. São Paulo: Paulus, 1997.

SILVA, Cássio Murilo Dias da. **Metodologia de exegese bíblica: versão 2.0**. 4ª ed. rev. e atual. São Paulo: Paulinas, 2022.

WALLACE, Daniel. **Greek Grammar Beyond the Basics**. Grand Rapids, MI: Zondervan, 1995.

WALTKE, Bruce K.; O'CONNOR, Michael P. **Introdução à sintaxe do Hebraico Bíblico**. Trad. Fabiano Antônio Ferreira, Adeleir Garcia Esteves e Roberto Alves. São Paulo: Cultura Cristã, 2006.

## **ABSTRACT**

Case study based on Psalm 122 in which is shown the necessary though non-exhaustive effort to produce a personal, eclectic translation of a Biblical text, be it for the purpose of proclamation by a preacher, be it for the purpose of producing an exegesis paper. The effort consists first in textual criticism, where a complete analysis of the critical apparatus of the *Biblia hebraica stuttgartensia* (BHS) is conducted in the order the variants are shown. That is followed by a grammatical-syntactic analysis with commentary verse by verse justifying the choices that resulted in the goal of this paper: a personal and eclectic translation.

**KEYWORDS**

Hebrew Bible, Old Testament textual criticism, Hebrew Bible textual criticism, Biblical Hebrew



## **A ORAÇÃO DO PAI NOSSO: ANOTAÇÕES EXEGÉTICAS-LITERÁRIAS**

*Flávio Henrique de Oliveira Silva<sup>1</sup>*

### **RESUMO**

O presente artigo aborda alguns aspectos elementares a respeito de questões literárias em torno da Oração do Pai Nosso no Evangelho de Mateus. Essas questões devem servir de aporte para estudos exegéticos futuros, desde uma abordagem literária que leva em consideração o próprio Contexto Literário presente nos escritos mateanos, bem como questões de Gênero Literário, chegando, por fim, em questões de Delimitação, Segmentação e Estruturação da perícopes da Oração, a saber: Mateus 6:9-13. O recorte escolhido para as observações pretendidas, até que se chegue na Oração que o Senhor Jesus ensinou, parte do Sermão da Montanha, especialmente no que se refere ao (1) Contexto Literário: Sermão da Montanha e Capítulo 6 de Mateus; e aos (2) Gêneros Literários: Gêneros Literários encontrados no Sermão da Montanha e na Oração do Pai Nosso. No detalhamento da Oração, as observações e anotações são exclusivamente feitas nos cinco versículos que a compõe. Em tempo, vale mencionar que não pertence ao escopo do artigo a sentença inicial: (“Portanto, vós orareis assim” [v.9]); e sentença final: (“...pois teu é o reino, o poder e a glória para sempre. Amém!” [v.13]).

---

<sup>1</sup> Doutor em Teologia pela PUCPR – Bíblia (Exegese/Novo Testamento); Mestre em Teologia pela PUCPR – Bíblia (Teologia Bíblica/Novo Testamento); Especialista em Teologia Bíblica pela PUCPR e em Estudos Teológicos pela Universidade Presbiteriana Mackenzie; Graduado em Teologia pela Faculdade Teológica Sul Americana; Docente do PPG - Mestrado em Teologia, na Faculdade Teológica Sul Americana, onde ministra disciplinas na área de Bíblia; Pesquisador nas áreas de Bíblia e Cuidado; Pastor Presbiteriano.

## **PALAVRAS-CHAVE**

Oração do Pai Nosso, Evangelho de Mateus, Exegese-Literária

### **1) CONTEXTO LITERÁRIO**

#### **1.1. O Sermão da Montanha**

O conhecido Sermão da Montanha é um dos cinco discursos que perpassam o Evangelho de Mateus. Trata-se de um longo discurso de Jesus que se inicia no capítulo 5 e termina no capítulo 7 - a Oração do Pai Nosso aparece no capítulo 6 (v. 9-13). Conforme indicação de Dumais (2014, p.19), percebe-se a divisão do discurso em três partes: 5,3-16; 5,17-7,12; 7,13-27. Antes, 5,1-2 é classificada como introdução e 7,28-29 como a conclusão do discurso, fechando o discurso entre os capítulos 5 e 7<sup>2</sup>. A primeira parte (5,3-16), classificada por Dumais (2014, p.19) como sendo um exórdio, “se forma, assim, dos vv.3-16 do cap.5, isto é, as bem-aventuranças (vv.3-12) e a perícopes do sal e luz (vv.13-16)”. Dumais percebeu que “a troca da 3ª pessoa pela 2ª pessoa, na última bem-aventurança (“Bem-aventurados sois”, vv.11-12), faz a ligação dos vv.13-16 (“Vós sois o sal...”) com as bem-aventuranças”.

---

<sup>2</sup> “Em 5,1-2 estão presentes tanto as multidões como os discípulos, mas Jesus parece distingui-los e favorecer os discípulos. Porém, as multidões não se retiram, mas conseguem ouvir o sermão e reagem favoravelmente a ele (7,28-29)” (CARTER, 2002, p.176).

O corpo central, segunda parte do discurso, conforme Dumais (2014, p.19), “está bastante delimitado com a inclusão da fórmula “a lei e os profetas”, em 5,17 e 7,12. A regra de ouro recapitula (“portanto”, no começo de 7,12) todas as instruções sobre o cumprimento da lei e a “justiça” (5,20; 6,1-33), dados no corpo do discurso, que vai de 5,17 até 7,12”.

No interior do corpo central vêm-se dois conjuntos, que constituem as duas primeiras seções: 5,21-48 e 6,1-18. As seis antíteses sobre a lei formam, de fato, um bloco muito homogêneo, unificado pela repetição de fórmula igual (“ouvistes que foi dito... Eu, porém, vos digo”) e pelo enquadramento formado com a repetição do vocábulo “exceder” (5,20 e 5,47); “algo extraordinário”). A segunda seção (6,1-18) está também toda claramente unificada, com a repetição das mesmas fórmulas para os enunciados sobre a esmola (vv.1-4), a oração (vv.5-6) e o jejum (vv.16-18). A inserção do Pai Nosso (vv.7-15) neste último conjunto é uma questão para os intérpretes. A sequência 6,19-7,12 constitui o material mais desarmônico e parece muito menos estruturado. Alguns comentadores renunciam a ver aí uma organização em seções. Outros pensam que o material pode ser reagrupado em dois ou três conjuntos unificados” (DUMAIS, 2014, p.19-20).

Por fim, a terceira parte, (7,13-27), comenta Dumais (2014, p.19-20), “é uma parênese, um convite insistente para conformar a própria vida aos ensinamentos precedentes. Em suma, o texto, de acordo com a proposta de Dumais (2014, p.21), está assim estruturado:

Auditório	5,1-2
Introdução: declarações	5,3-16
A lei e os profetas	5,17-19
Antíteses	5,20-48
Justiça	6,1-6
Pai Nosso	6,7-15
Justiça	6,16-18
Juntar tesouros, preocupar-se, julgar, pedir	6,19-7,11
A lei e os profetas	7,12
Conclusão: exortações	7,13-27
Auditório: reações	7,28-29

## 1.2. Capítulo 6 de Mateus

Chega-se então ao capítulo 6 em que Morris (1992, p. 135, *trad. minha*) explica que “alguns dos assuntos práticos, ligados à lei, aparecem. [...] As três atividades que ele menciona – a doação de esmolas, oração e jejum – foram particularmente importantes na piedade judaica (a oração é boa quando acompanhada de jejum, esmola e retidão)”. Este capítulo pode ser dividido, segundo alguns exegetas, em três blocos literários menores: versículos 1-18<sup>3</sup>; versículos 19-24; versículos 25-34.

---

<sup>3</sup> Conforme Betz (1995, p.330, *trad. minha*), há certo consenso entre estudiosos sobre a natureza e a composição de toda a seção 6,1–18. O debate, todavia, permanece em “questões sobre gênero e função literária, autoria e teologia”. O autor entende esta parte em duas seções, segundo ele, “ambas altamente estruturadas e baseadas em ideias teológicas semelhantes, mas não idênticas. Assim, essas seções têm suas próprias características distintas. A primeira seção compreende as partes que tratam de esmola, oração e jejum (6,1-6, 16-18); esta seção originalmente constituía uma unidade por si só. A segunda seção (6,7–15) também trata da oração e é intercalada com a primeira e contém material ainda mais antigo: a oração do Senhor (6,9b-13) e uma lei religiosa referente ao perdão dos pecados (6,14-15).

No primeiro bloco literário (vv.1-18), segundo Zeilinger (2008, p. 155), “a estrutura formal das três instruções nos versículos 2-4; 5-6; 16-18, que se seguem a frase temática (v.1) [a respeito da justiça], no geral, é (mais uma vez) montada antiteticamente”. A diferença, pontua Zeilinger, é que “em meio a duas das instruções assim dispostas, a segunda respeitante à oração (vv. 5-6) e a terceira ao jejum (vv. 16-18), insere-se uma catequese sobre a oração, estruturada diferentemente (vv. 7-15), em cujo centro situa-se o Pai Nosso (vv. 9-13)”. Sendo assim, nota-se que a oração do Pai Nosso encontra-se “emoldurada por uma admoestação contra o modo de orar dos gentios (vv. 7-8) e uma advertência à prontidão em perdoar (vv. 14-15), a qual desenvolve o pedido de perdão do Pai Nosso. O centro do Pai Nosso, portanto, forma um tríptico no qual outro tríptico está incluído”. Para o autor,

O tema da oração, que culmina no Pai Nosso, encontra-se no centro (vv. 5-15), emoldurado por instruções sobre a beneficência (vv.2-4) e sobre o jejum (vv. 5-15). A ênfase recai sobre a oração como a ação central dos cristãos, os quais, orando, estão em comunicação imediata com Deus. A questão, porém, é como esse dirigir-se a Deus em palavra e ação deve acontecer a fim de que essas correspondam ao excedente de justiça que se exige dos cristãos (5,20) (ZEILINGER, 2008, p.155).

Quem também comenta o arranjo do capítulo, especialmente deste primeiro bloco (vv.1-18), é Joachim Jeremias (1979, p.17-19). Ele entende que o texto faz “um esclarecimento sobre as práticas piedosas dos círculos leigos dos fariseus [e que] o Senhor censura a

exibição pública da esmola 6,2-4), da oração (6, 5-6) e do jejum (6,16-18), que eles utilizam para ostentação e vaidade pessoal”. Jesus, ao contrário, “ordena que seus discípulos façam em segredo suas esmolas, preces e jejuns, de sorte que apenas Deus veja estes seus atos”.

Na sequência, Jeremias (1979, p.17-19) classifica os três parágrafos – esmola, oração, jejum – como sendo de “estrutura simétrica”. Em sua argumentação, mostra que “em duas frases, ambas introduzidas por uma oração subordinada temporal, a maneira correta de agir é contraposta à má”. 6,2-3: “Όταν οὖν ποιῆς ἐλεημοσύνην” (“quando deres esmola...”); “σοῦ δὲ ποιῶντος ἐλεημοσύνην” (“tu, porém, quando dares esmola...”); 6,5-6: “Καὶ ὅταν προσεύχησθε” (e quando orardes...); “σὺ δὲ ὅταν προσεύχη” (“tu, porém, quando orares...”); 6,16-17: “Όταν δὲ νηστεύητε” (“quando jejuardes...”); “σὺ δὲ νηστεύων” (“tu, porém, quando jejuares ...”)<sup>4</sup>. Ele explica ainda que “apenas o parágrafo central, o que trata da oração (6,5-6) é acrescido de três outras sentenças de Jesus sobre o mesmo tema. Em suma, o autor faz a mesma consideração já apontada nos escritos de Zeilinger, quando afirma: “aqui temos, portanto (Mt 6,5-15), um catecismo sobre a oração, composto de frases de Jesus e provavelmente utilizado para instruir os neófitos”.

---

<sup>4</sup> Alguns exegetas sugerem que os três “quando” (esmolas, oração e jejum) formam o seguinte esquema: “eu-outro”; “eu-Deus”; “eu-eu”. A combinação das três dimensões relacionais trazem um pequena noção do Shalom.

No segundo bloco literário do capítulo (vv.19-24), nota-se um imperativo que indica a busca pelos tesouros celestiais em contraposição aos tesouros terrenos (v.19-21: “Μὴ θησαυρίζετε ὑμῖν θησαυροὺς ἐπὶ τῆς γῆς [...] θησαυρίζετε δὲ ὑμῖν θησαυροὺς ἐν οὐρανῷ...” “Não acumuleis para vós outros tesouros sobre a terra [...] mas ajuntai para vós outros tesouros no céu...”)<sup>5</sup>. Associado a este imperativo, o texto aborda o problema da cobiça (v.22-23), o que faz através de uma metáfora com olhos: “...ἐὰν οὖν ἦ ὁ ὀφθαλμὸς σου ἀπλοῦς [...] ἐὰν δὲ ὁ ὀφθαλμὸς σου πονηρὸς...” (“...se os teus olhos forem bons [...] se, porém, os teus olhos forem maus...”). Por fim, no versículo 24, a perícopé aponta a incompatibilidade entre servir dois senhores: Deus e Mamom. Para Zeilinger (2008, p.210), “os três ditos, paralelamente à função de um comentário que aprofunda as “petições-tu” do Pai Nosso, possuem também uma tarefa condutora”. O autor entende que “a tríada suscita a impressão de que (1) o ajuntar tesouros no céu (vv. 19-21) só é possível àquele que (2) possui um olho singelo e que permite enxergar corretamente (vv. 22-23). Somente assim ser-lhe-á claro que ele (3) não pode servir a dois senhores (v.24).

O terceiro e último bloco literário (vv.25-34) é marcado pelas afirmações-perguntas (“Quanto mais...?”. “Olhai as aves do céu...

---

<sup>5</sup> “Esta perícopé, bem construída, inscreve-se na tradição sapiencial do judaísmo. [...] As imagens utilizadas são expressivas para o ambiente palestinese, onde é comum que a traça corra. [...] A noção de um tesouro celeste, não sujeito à corrupção, é usual no judaísmo. [...] O tesouro procurado mostra onde se coloca o coração” (DUMAIS, 2014, p.76-77).

Não valeis vós mais do que elas? Olhai os lírios do campo... não fará ele muito mais por vós?” (6,26; 28-30)”), representam “um dispositivo retórico usado pelos rabinos bem como pelos gregos, e as perguntas absurdas e as perguntas que requerem a resposta “não” são também estratégias familiares nos discursos do lugar e da época” (ALTER; KERMODE, 1997, p.421-422). A resposta a tal situação está na confiança em um Deus que provê comida, bebida e vestuário, isto é, as necessidades básicas para a vida. A busca, em primeiro lugar, pelo reino e por sua justiça praticamente encerra o capítulo, delimitando-o a partir da temática da justiça, presente tanto no início (v.1) como no final do capítulo (v.33).

## 2) GÊNEROS LITERÁRIOS

### 2.1. Sermão da Montanha

O estudo dos gêneros literários na Oração do Pai Nosso pede, antes, pela compreensão dos gêneros encontrados no Sermão da Montanha. Conforme pontuou Betz (1995, p.70, *trad. minha*), “a discussão a respeito da conformidade do Sermão da Montanha com um gênero literário conhecido foi levantada apenas nos tempos modernos”. Desde Agostinho<sup>6</sup>, diz Betz, “tem sido tradicionalmente

---

<sup>6</sup> Betz (1995, p.70, *trad. minha*) explica que “Agostinho usava o termo sermão como um compêndio, uma descrição de gênero ainda não usada por ele nesse contexto, mas só mais tarde por Erasmo, que o tornou aceitável. Com toda a probabilidade, o termo alemão frequentemente usado por estudiosos posteriores, “*Zusammenfassung*” (“resumo”) foi derivado de Erasmo, ou de Calvino, ou de ambos. O termo pode remontar ao conceito de Papias de σύνταξις τῶν κυριακῶν λόγων (“coleção de ditos dominicais”).



tratado como um “sermão”<sup>7</sup>. Esta classificação, no entanto, defende o autor, “não é satisfatória já que sermão é uma categoria muito ampla. Ainda que Mateus faça do Sermão da Montanha o primeiro dos grandes “discursos” inseridos no quadro de sua narrativa, refere-se a ele pelo termo οἱ λόγοι (“os ditos”) e ἡ διδασχί (“o ensinamento”) de Jesus e não o seu λόγος (“fala/diálogos”)

Segundo os pesquisadores, o Sermão da Montanha enquadra-se em pelo menos dois gêneros literários. O primeiro deles é gênero parenético (parênese)<sup>7</sup>. Este pode ser classificado como um tipo de sermão e nos sinóticos encontra-se, especialmente, na coleção de ditos/discursos de Jesus no Sermão da Montanha. Vielhauer (2005, p.79) explica que uma parênese (= discurso de admoestação) no sentido histórico-formal “é um texto que encadeia admoestações de conteúdo ético geral”.

Esta também é parte da caracterização defendida por Rodrigues (2004, p.129-130), a qual destaca a forma imperativa que, por natureza, “propõem, e as vezes até impõem, as regras do bom agir”, ou seja, caracterizam-se por “exortações que orientam o comportamento de seus leitores. Seu conteúdo é moral porque

---

<sup>7</sup> Em seu texto a respeito da caracterização deste gênero literário, Vielhauer (2005, p.83) defende a tese de que a parênese cristã-primitiva não é uma criação cristã, e, por isso, “distingue-se da maioria dos textos”. Segundo o autor, “ela não tem apenas paralelas no ambiente judaico e helenista, antes, tem ali suas raízes”. Para Vielhauer, “a parênese de ditos era praticada tanto na tradição sapiencial literária e popular do judaísmo quanto na filosofia popular helenista. O judaísmo helenista usou formas literárias e conteúdos éticos da filosofia popular para fins de sua propaganda missionária e apologética”.

pretende apontar o que o autor julga ser o certo. Não precisa ser moralista, pois não é uma ordem cega que se impõe sem que se considere a consciência madura de fé”. Conforme suas pesquisas, a autora defende que “a Bíblia está cheia de textos parenéticos”. Como exemplo, sugere a leitura do profeta Isaías (56,1), no qual “o discurso do profeta é uma parênese sobre a necessidade da prática do direito e da justiça”. Outras características da parênese podem ser encontradas nos escritos de Vielhauer.

Para que possam ser guardados com mais frequência na memória, usa-se com frequência o recurso mnemotécnico das palavras-chave, de modo que surgem séries de ditos, ou os ditos são ligados tematicamente em grupos de ditos; no entanto, o ordenamento dos grupos não obedece a nenhum esquema fixo. Assim como ditos avulsos são compilados tematicamente, também o tema de um único dito pode tornar-se objeto de um tratado, que o explica e aplica. De acordo com Dibelius, essa forma o nome de “parênese executada (VIELHAUER, 2005, p.81).

Vale ainda mencionar o “valor circunstancial das parêneses”. Rodrigues (2004, p.130) explica que “tratam-se de “orientações dirigidas a públicos específicos, em situações bem particulares”. Esta ideia é também defendida por Vielhauer (2005, p.79). “Normalmente os ditos se dirigem a um endereço determinado (ainda que, talvez, fictício), ou possuem no mínimo a forma de uma ordem ou de uma conclamação”. O fato de se dirigir a um público específico (endereço determinado) não significa a ausência de

exortação no trato com os de fora. Pelo contrário, Rodrigues (2004, p.130) alerta que “por vezes reforçam atitudes que distinguem o comportamento dos “de dentro” em relação aos “de fora””. Para a autora, “o Sermão da Montanha é um bom exemplo desse tipo de parênese”<sup>8</sup>.

Ao escrever sobre a parênese, Berger (1998, p.122) cita também o Sermão da Montanha. Para o autor, “o contexto do Sermão da Montanha permite concluir que se trata de uma parênese protréptica”. Sua tese gira em torno da percepção de que uma “nova justiça abre, por si mesma, uma perspectiva para um futuro que não poderá mais a todos que tomam e recebem”. Nestas exigências, diz ele, “como na antiga parênese grega, está o compromisso/comportamento social”, tema que o próprio Berger (1998, p.118) já havia alertado anteriormente, ou seja, “a ética social pertence aos temas mais importantes da parênese”.

Caminhando agora para o *Sitz im Leben* das parêneses, cabe o diálogo com Wegner (1998, p.198), para quem “o conteúdo fortemente parenético da maioria dos ditos, parábolas e imagens empregados por Jesus torna plausível a hipótese de que seu lugar

---

<sup>8</sup> Para Berger (1998, p.122), a relação do Sermão da Montanha com a parênese não está apenas na aplicação de conteúdos, mas especialmente na similaridade de sua estrutura: “em sua estrutura, as bem-aventuranças imitam simplesmente o exemplo das séries de orientações parenéticas. Tanto as antíteses como as bem-aventuranças podem ser consideradas séries parenéticas: em forma diferente, mas ainda claramente reconhecíveis como tais”.

vivencial era a catequese<sup>9</sup>, como local de instrução de recém-convertidos”. Vale destacar a compressão do autor a respeito das “orientações de cunho ético”, já que eram parte do conteúdo fundamental. Wegner cita Dibelius, que “enquadra os ditos na atividade parenética das primeiras comunidades”. Como argumento, “reporta-se ao apóstolo Paulo, que igualmente usa ditos de Jesus para subsidiar sua parênese (cf. 1Co 7,10 e 9,14;)”. De forma mais precisa, o lugar vivencial da parênese para Dibelius se encontra em seu texto, conforme segue:

Os ditos de Jesus foram reunidos originalmente para fins parenéticos, para dar às comunidades, através das palavras de Jesus, conselho, orientação e mandamento. Além desta intenção primordial, o autor refere-se ainda a uma segunda intencionalidade dos ditos de Jesus: eles também deveriam fornecer subsídios às comunidades sobre a própria natureza da pessoa de quem dão testemunho, a saber, de Jesus (DIBELIUS, Apud WEGNER, 1998, p.366-367).

Vielhauer (2005, p.85), por sua vez, destaca que “a parênese escrita é recordação e repetição da parênese oralmente transmitida.

---

<sup>9</sup> Para Betz (1995, p.73, *trad. minha*) o ambiente catequético aplicado ao Sermão da Montanha “é assim entendido desde que Alfred Seeberg tentou reconstruir um catecismo batismal cristão primitivo”. Na opinião de Seeberg, descreve Betz, “esse catecismo consistia em três partes e integrava materiais mais antigos de um catecismo prosélito judaico”. Argumentos a favor desta tese são desenvolvidos a partir da perspectiva de que “em seu sentido mais amplo, grande parte da literatura sapiencial do judaísmo helenístico pode ser chamada de “catequética”, desde que seu contexto fosse para fins de ensino/ pedagógicos”. Não é por acaso que o Sermão da Montanha e o Sermão da Planície são frequentemente mencionados nestes contextos.

Ela, portanto, foi repassada logo desde o início da pregação missionária”. Quando mais precisamente se refere ao lugar vivencial da parênese, o autor cita o fato de que “ela era de grande importância na instrução batismal dos catecúmenos; mas não estava restrita a ela, e, sim, também foi inculcada sempre de novo aos já batizados. Porque isso se fazia necessário”.

Além da parênese, o segundo gênero literário identificado pelos estudiosos é o gênero protréptico (ou parte dele)<sup>10</sup>, já citado no parágrafo anterior como um tipo de parênese. Como exemplo, Berger (1998, p.67) cita o “Sermão da Planície” (Lc 6) e mais uma vez o “Sermão da Montanha” (Mt 5-7). Do ponto de vista de sua estrutura, este autor explica que “é importante observar que nos dois casos a introdução e a conclusão são de natureza claramente protréptica, o que determina o gênero da composição inteira”. Como característica, cita que “um protreptikós está no início do ensinamento (de fato, os dois sermões representam o primeiro discurso de Jesus nos respectivos Evangelhos, Mt e Lc)”. A estratégia, nesse caso, é “conquistar fundamentalmente e definitivamente o ouvinte para o caminho pelo qual terá de enveredar”.

---

<sup>10</sup> Gênero literário cuja característica é a exortação à virtude, ou ainda a consolação em meio a dor. O *protreptikós*, nas palavras de Berger (1998, p.67), “é uma visão abrangente em que são discutidas duas possibilidades do caminho da vida”.

Especificamente em Mateus, o gênero protréptico se caracteriza da seguinte forma: “as antíteses do sermão falam da velha e nova maneira de entender a vontade de Deus”. Nesse caso, existem “duas possibilidades de decisão: a do Evangelho e a dos fariseus que se lhe opõem”. Outro detalhe é de que “toda a perícopé 5,2-48 (bem-aventuranças – chamamento à verdadeira justiça – antíteses) forma, portanto, uma única e coerente delimitação”. Por fim, As promessas de recompensa (bem-aventuranças – demonstração dos verdadeiros valores diante de Deus: Mt 6,1-34, ensinamentos sobre a medida em 7,1-12, e a remuneração) devem pôr diante dos olhos as vantagens deste caminho, também nas suas perspectivas para o futuro” (BERGER, 1998, p.67).

Sendo o texto da oração do Pai Nosso, no Evangelho de Mateus (6,9-13), parte constituinte do Sermão da Montanha (Mt 5-7), cabe a pergunta pela aplicabilidade das características dos gêneros literários, vistos até aqui, também no texto pesquisado. No caso da parênese, algumas de suas características centrais, como, por exemplo, seu caráter admoestativo e seu imperativo ético-social, contribuem para uma das questões fundamentais da pesquisa, ou seja, as sentenças da oração do Pai Nosso, além de textos litúrgicos e catequéticos, são discursos de engajamento frente aos desafios da injustiça no contexto daquela comunidade. No caso do gênero protréptico, a oposição entre Evangelho e o modelo religioso dos fariseus não significou apenas uma forma diferente de oração no

momento litúrgico, mas a revelação do verdadeiro sentido do ato cúltilo e sua íntima relação com a vida.

## 2.2. Oração do Pai Nosso

Estudiosos apontam que a oração do Pai Nosso pode estar entre o material que foi classificado como ditos legais. Conforme Wegner (1998, p.201-202), esses ditos “retratam uma determinada ideia ou tomam posição definida frente à lei ou piedade judaicas”. O autor cita o texto de Mt 6,2-18 como exemplo e defende que nele “as assertivas são construídas sempre segundo um mesmo esquema de negação seguida de proposição: “Quando deres esmola, não te ponhas a trombetear em público...Tu, porém, quando deres esmola...” (6, 2-4; da mesma forma 6,5-13; 6,16-18)”. Para Wegner, “também os ditos legais das antíteses do Sermão da Montanha são apresentados dentro de um esquema formal idêntico, a saber: posição dos adversários + posição própria”. Ele mostra esse esquema à luz de Mt 5,21s. “Posição contrária: ouvistes o que foi dito aos antigos: não matarás...”; Posição própria: “eu, porém, vos digo: todo aquele que se encolerizar contra o seu irmão, terá de responder no tribunal...”.

Nota-se pelo exemplo indicado que “muitos ditos legais também recorrem a textos específicos do AT ou à Escritura em geral para justificar ou fundamentar a nova posição diante da antiga”. Em suas pesquisas a respeito dos ditos legais, Vielhauer menciona a tese de Bultmann e faz as seguintes considerações:

a) Nas leis Bultmann também inclui “ditos” que se posicionam perante a lei ou a espiritualidade judaica, especialmente, porém, dois outros tipos: palavras que, formuladas no estilo de leis, têm no primeiro membro uma condição, e no membro posterior um imperativo ou uma afirmação que tem o sentido de uma determinação legal. [...] Palavras que, por meio de uma palavra de Escritura ou ao menos sob invocação das Escrituras justificam ou fundamentam a nova concepção em relação à antigas; b) Regras para a comunidade, prescrições para a comunhão cristã. [...] Nesse complexo Jesus aparece como rabino que interpreta as exigências da lei, da vontade de Deus para o indivíduo e para a comunhão. Ditos do Senhor desse tipo foram colecionados no interesse da parênese e da disciplina da comunidade” (VIELHAUER, 2005. P.324).

Além dos ditos legais, a oração se enquadra nas características dos ditos sobre o discipulado e, ainda, de uma poesia (gênero poético)<sup>11</sup>. De forma ainda mais específica, a hipótese é de que o texto pode ser classificado como um poema didático. Rodrigues (2004, p.113-114) explica que “na Bíblia, encontramos muitos poemas didáticos”, e que eles “nasceram como forma de educação popular”. Entre outros objetivos, “eram usados para chamar o povo à reflexão sobre a vida e seus desafios”. A autora complementa: “o poema didático é, pois, um texto que nasce da observação profunda da realidade, e é construído de forma a ser

---

<sup>11</sup> Quando o assunto for a estrutura do texto no Evangelho de Mateus, a argumentação será de que o texto está arranjado em versos reforçando, portanto, essa tese.



decorado, cantado, meditado, guardado no coração e na memória para as horas em que é necessário dar sentido aos acontecimentos da vida”. Pesa em favor do argumento que classifica o texto como ditos sobre discipulado e/ou poesia didática o *Sitz im Leben* da oração, que era justamente a catequese, o lugar próprio para o ensino.

Quanto ao lugar vivencial da oração, Vielhauer (2005, p.65) menciona o fato de que “as orações cristãs-primitivas naturalmente têm seu lugar vivencial não somente no culto da comunidade, e, sim, também na esfera pessoal”. Já Joachim Jeremias (2006, p.53) destaca que “a catequese da oração em Mateus fala a homens que desde a sua meninice tinham aprendido a orar; o perigo para suas orações estava na rotina”. Quanto à oração segundo Lucas, por outro lado, “fala a homens que antes de tudo devem aprender a orar e necessitam ser animados a isso”. Para o autor, não há dúvida: “Mateus nos transmite uma instrução sobre a matéria, destinada a cristãos de origem judaica; Lucas, de sua parte, expõe uma catequese para cristãos procedentes dos gentios”.

A respeito dos aspectos catequéticos-litúrgicos no ambiente vital dos discursos de Jesus, que inclui a oração do Pai Nosso, Leonel (2013, p.108-109) faz uma ressalva importante. Para ele, “O fato de os discursos serem definidos como ensinamento e catequese traz como consequência a visão de que são textos com maior relaxamento”. Isto é, “o leitor, de certa forma, se desprende das tensões para receber conceitos de vida cristã, que podem ser facilmente transformados em proposições dogmáticas”. A antítese

de Leonel, nesse caso, ganha força de argumentação à luz das observações de Kermode, que identifica a “presença do ‘excesso’ nos textos”. Para Leonel, portanto, “a consciência dessa ética de excesso restaura a força do impacto que os discursos exercem nos leitores, anulando, em contrapartida, o tom professoral, e assumindo o de radicalização e urgência”.

### **3) ESTRUTURA LITERÁRIA DA ORAÇÃO**

Depois de analisar os contextos literários em torno do texto da oração do Pai Nosso, a pesquisa agora deve se ocupar com a unidade literária de Mateus 6, 9-13. Apenas como esclarecimento, vale lembrar que unidades literárias, conforme as palavras de Gabel e Wheeler (2003, p.173-174), “são os principais blocos de construção de que os Evangelhos foram compostos”, e que o “termo técnico para essa unidade de composição é ‘perícopes’ (do grego, significando ‘cortada em torno’)”. Gabel e Wheeler explicam que “em seu sentido original o termo referia-se a algo separado ou extraído de um contexto mais amplo; mas em seu uso na crítica bíblica, ‘perícopes’ refere-se às unidades independentes que, quando reunidas constituem uma obra total”.

À luz da definição de Gabel e Wheeler acima, cabe ressaltar que nesta etapa de análise, o foco principal está em seu estudo independente (perícopes de Mateus 6, 9-13), já que em outros momentos, a atenção esteve (estará) no uso da perícopes a partir da obra total. Seguindo os passos exegetico-metodológicos propostos, a pesquisa se ocupará com a delimitação, segmentação e

estruturação, além de breves anotações a respeito da composição gramatical da perícopes.

### 3.1. Delimitação

Uma boa maneira de começar a delimitar é notar as perícopes anteriores e posteriores ao texto estudado e, assim, descobrir se uma ou mais marcas linguísticas confirmam a delimitação do texto conforme sua compreensão inicial. Em uma das seções anteriores, notou-se que o capítulo 6 de Mateus pode estar estruturado em 3 blocos literários: (1) vv.1-18; (2) vv.19-24; (3) vv.25-34. A oração, portanto, faz parte do primeiro bloco cuja abertura gira em torno da temática da justiça, no primeiro versículo.

O primeiro bloco do capítulo 6 (vv.1-18), do qual faz parte oração do Pai Nosso, trata das “Recompensas de Deus”. A ideia central é de que, para obter tais recompensas, “os narratários (que são os discípulos e a multidão que ouvem o discurso) de Jesus deveriam praticar obras de justiça de maneira discreta, para que só Deus testemunhasse seus atos e os recompensassem”. Na sequência, a partir do versículo 2, “há um grupo de perícopes que servem de exemplos práticos dessa premissa”. A ênfase está na “oposição entre o comportamento “reprovável” dos fariseus, que buscam recompensas dos homens ou terrenas, e o comportamento esperado dos “justos”, que deveriam agir somente para agradar a Deus e por isso não recebem recompensas terrenas” (LIMA, 2012, p.128).

Embora exista uma certa unidade temática entre as perícopes deste bloco (bem como em todo o capítulo), nota-se pelo menos cinco perícopes e o tema central de cada uma é pormenorizado. A primeira perícope do capítulo, versículos 2-4, pode ser delimitada pela mudança de assunto, a doação de esmolas. Em tese, a segunda perícope refere-se aos versículos 5-15, e corresponde aos seguintes temas: oração, a oração do Pai Nosso, o perdão. A opção de pesquisa, todavia, é pelo desdobramento da perícope em três unidades menores: (1) oração – texto em prosa; (2) oração do Pai Nosso – poesia; (3) Em tese, um anexo explicativo sobre perdão em referência ao texto da oração – texto em prosa novamente. Nesse caso, a quinta e última perícope deste bloco diz respeito aos versículos 16-18, cuja temática é o Jejum.

Ainda sobre o possível anexo explicativo sobre o perdão, é preciso salientar que, ainda que haja na oração uma petição pelo perdão, não se trata de perdão pelos mesmos motivos, deixando certa dúvida sobre a completude do tema na perícope seguinte. O texto da oração pede pelo perdão das dívidas (ὀφειλήματα): καὶ ἄφες ἡμῖν τὰ ὀφειλήματα ἡμῶν (“e perdoa a nós as dívidas nossas...”), ao passo que os versículos seguintes se referem ao perdão de ofensas (παραπτώματα): Εὐὰν γὰρ ἀφῆτε τοῖς ἀνθρώποις τὰ παραπτώματα αὐτῶν (“se, pois, perdoardes às pessoas as ofensas delas...”).

Optando, portanto, pela conclusão de que o bloco literário em que aparece a oração do Pai Nosso está estruturado em 5 perícopes, opta-se pela tese de que o texto da oração (vv. 9-13) constitui uma

perícopes única. Sendo este, portanto, o recorte da pesquisa. Além dos argumentos acima, os motivos por este recorte textual se dão, primeiro, pelo reconhecimento de que a seção sobre a oração (vv. 5-15), que em tese constituía uma única perícopes, “destoa significativamente das seções sobre a esmola e o jejum porque aqui, ao trazer a ‘oração do Pai Nosso’ com um enxerto feito no texto, fica evidente a quebra da linguagem discursiva”.

Além disso, é possível notar que “a argumentação não precisava desse exemplo, e as perícopes até estariam mais padronizadas formalmente sem ela”. Há ainda a questão do gênero literário: (3) “a oração apresentada como um exemplo nos transporta para outro gênero literário, ela pede em vez de ensinar, é formada por frases breves e não se ocupa com a argumentação das seções anteriores, ou com a deslegitimação dos fariseus”. Por tudo isso, conclui-se que (4) “a oração possui vida própria, é completa em si mesma, embora na exegese não devamos jamais nos esquecer de seu contexto literário, o que no Evangelho de Mateus é essencial para sua leitura” (LIMA, 2012, p.130).

### 3.2. Segmentação

Conforme descreve Zabatiero (2007, p.37), a segmentação de um texto é o procedimento pelo qual se verifica em quantas partes se subdivide uma perícopes, através das mesmas marcas linguísticas da delimitação. A diferença entre uma e outra é que a segmentação é restrita aos limites da própria perícopes e “não é necessário que

ocorram tantas marcas como no caso da delimitação”. Compreende-se que o texto da oração pode ser segmentado em três partes (três segmentos):

Primeiro Segmento - invocação	
Pai nosso o (que está) em os céus (Πάτερ ἡμῶν ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς)	v.9

Segundo Segmento - três primeiras petições	
seja santificado o nome teu (ἀγιασθήτω τὸ ὄνομά σου·);	v.9
venha o reino teu (ἐλθέτω ἡ βασιλεία σου·);	v.10
seja feita a vontade tua (γενηθήτω τὸ θέλημά σου)	

Terceiro Segmento - quatro últimas petições	
o pão nosso o de cada dia dá a nós hoje (τὸν ἄρτον ἡμῶν τὸν ἐπιούσιον δὸς ἡμῖν σήμερον·)	v.11
e perdoa a nós as dívidas nossas, (καὶ ἄφες ἡμῖν τὰ ὀφειλήματα ἡμῶν)	v.12
e não conduzas a nós para (a) tentação (καὶ μὴ εἰσενέγκῃς ἡμᾶς εἰς πειρασμόν·);	v.13
mas livra a nós de o maligno (ἀλλὰ ρῦσαι ἡμᾶς ἀπὸ τοῦ πονηροῦ.)	

No primeiro segmento aparece uma invocação: Pai nosso o (que está) em os céus (Πάτερ ἡμῶν ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς). “Pai - Πάτερ” além de suas caracterizações como pessoa, é um vocativo comum em orações, cuja função é invocação, clamor, súplica. O segundo segmento compreende as três primeiras petições: (1) seja santificado o nome teu (ἀγιασθήτω τὸ ὄνομά σου·); (2) venha o reino teu (ἐλθέτω ἡ βασιλεία σου·); (3) seja feita a vontade tua (γενηθήτω τὸ θέλημά σου). Para Nieto (2001, p.22-23) “O Pai Nosso constitui

uma peça literária mestra. [...] Foi formulada com ritmo, com rima e simetria, características estas que aparecem de maneira mais clara no original grego”. O autor, então, percebeu que nas três primeiras petições que constituem o primeiro segmento, há três expressões optativas, com três verbos no tempo aoristo e três pronomes possessivos que acompanham três substantivos, assim estruturados.

Verbo	Pronomes possessivos	Substantivo
Santificado seja - ἁγιασθήτω	Teu - σου	nome - τὸ ὄνομά
Venha - ἐλθέτω	Teu - σου	reino - ἡ βασιλεία
Seja feita - γενηθήτω	Tua - σου	vontade - τὸ θέλημά

Para Lima, “o uso constante do tempo aoristo nos verbos nos induz à compreensão de que estas ações já estão concluídas, como se estes pedidos estivessem falando de dádivas que já foram concedidas, pelo menos numa dimensão metafísica ou celestial”. O autor defende sua tese argumentando que a oração gira em torno de temas já trabalhados na teologia do proto-cristianismo, no Evangelho de Mateus”. Para ele,

independente da oração, já se sabia que o nome de Deus era santo, que o reino viria, que a vontade de Deus seria realizada um dia, que Deus sempre supre as necessidades dos seus, etc. Mas apesar disso tudo, o leitor é instruído a orar, pedir pela realização dessas coisas que talvez já estejam previstas, o que em cada caso possui implicações próprias (LIMA, 2012, p.135).

O terceiro, e último segmento, compreende as quatro últimas petições<sup>12</sup>. (1) o pão nosso o de cada dia dá a nós hoje (τὸν ἄρτον ἡμῶν τὸν ἐπιούσιον δὸς ἡμῖν σήμερον·); (2) e perdoa a nós as dívidas nossas, como também nós temos perdoado aos devedores nossos; (καὶ ἄφες ἡμῖν τὰ ὀφειλήματα ἡμῶν, ὡς καὶ ἡμεῖς ἀφήκαμεν τοῖς ὀφειλέταις ἡμῶν·); (3) e não conduzas a nós para (a) tentação (καὶ μὴ εἰσενέγκῃς ἡμᾶς εἰς πειρασμόν·); (4) mas livra a nós de o maligno (ἀλλὰ ρῦσαι ἡμᾶς ἀπὸ τοῦ πονηροῦ.). Nieto (2001, p.23) destaca que neste segmento o texto está organizado em três imperativos: (1) Dá a nós (δὸς ἡμῖν); (2) Perdoa a nós (ἄφες ἡμῖν); (3) Livra a nós (ρῦσαι ἡμᾶς). Além disso, aponta três adjetivos possessivos: (1) o pão nosso (τὸν ἄρτον ἡμῶν); (2) as dívidas nossas (τὰ ὀφειλήματα ἡμῶν); (3) aos devedores nossos (τοῖς ὀφειλέταις ἡμῶν).

### 3.3. Estruturação

Conforme descreve Zabatiero (2007, p.37), a estruturação “é o procedimento de identificação dos tipos de arranjo, de ordem das partes em que divide a perícope”. Alguns estudiosos defendem que a oração do Pai Nosso está estruturada em seis pedidos. Os três

---

<sup>12</sup> Existem algumas divergências entre os exegetas a respeito da quantidade de petições neste segmento: três ou quatro. Três, se consideramos que “não conduzas a nós para (a) tentação, mas livra a nós de o maligno”, compõem uma única petição. Quatro, se dividirmos a petição em duas partes: (1) “não conduzas a nós para (a) tentação” (2) “livra a nós de o maligno”. Minha opção é pela segunda hipótese, isto é, quatro petições.



primeiros, segundo Storniolo (1991, p.62-63), são pela humanidade: “que todos reconheçam o Pai (nome) que seu reino de justiça se realize (reino), trazendo para o mundo a vida que Deus quer para todos (vontade)”. Os três últimos, segundo o mesmo autor, são pela comunidade: “que Deus conceda o necessário e suficiente para ela viver (pão), que Deus a perdoe assim como ela perdoa seus inimigos (perdão), e que o Pai não permita que a comunidade sucumba às tentações da injustiça (tentação)”.

Lima (2012, p.134-136) concorda com seis petições. Para ele, nesse caso, “a oração fica devidamente emoldurada por duas linhas que relacionam fortemente o conteúdo do texto ao seu narratário exemplar, que é Deus”. Ao contrário de Storniolo, porém, Lima faz observações críticas quanto “tentativa de dar uma unidade temática à oração”. Ele cita o comentário de C. D. Allison, o qual “sugeriu que os três primeiros imperativos tratam do senhorio de Deus, e que os demais das necessidades humanas”. Lima entende que o fruto dessa análise é dividir tematicamente a oração em duas partes: “uma dedicada ao céu e outra à terra”.

Para Joachim Jeremias (1979, p.24) “é característico também que em Mateus a estrutura estilística seja elaborada de modo mais consistente”. Para o autor, tal consistência se aplica da seguinte forma: “às três petições referentes a Deus correspondem neste evangelista três petições referentes a nós (as duas últimas eram consideradas como uma só)”. Jeremias nota também que “a terceira destas petições (“não nos submetas à tentação”), cuja brevidade em

Lucas tem algo de abrupto, encontra-se em Mateus assimilada, na extensão como na forma, às duas primeiras”. Ele explica que “este esforço para obter a harmonia da articulação (parallelismus membrorum) é característico da tradição litúrgica”.

Contrariando os autores mencionados até então, a opção da pesquisa é pela estruturação da oração em sete petições e não seis, conforme já ficou evidente na segmentação da perícopes. Para Nieto (2001, p.25), “o Pai Nosso consta de sete petições, conforme já assinalou santo Agostinho, e não seis, como sustentam não poucos exegetas”. O argumento do autor é de que a sexta e sétima petição podem mesmo dar a ideia de uma mesma petição. Todavia, trata-se de um dístico<sup>13</sup> em paralelismo antitético, “em que se afirma a mesma coisa, uma vez de forma negativa – não nos deixes cair em tentação – e outra de forma positiva – livra-nos”.

Prevalece na oração a estrutura poética, comum em textos litúrgicos da época. Joachim Jeremias (1979, p.30) entende que “Se tentarmos retraduzir o Pai Nosso na linguagem de Jesus, o texto que obteremos, em termos de estilo, estará na linha da linguagem litúrgica do Saltério”. Ele defende a tese de que “mesmo não tendo familiaridade alguma com os idiomas semitas, o leitor poderá reconhecer os traços característicos desta linguagem solene: a articulação em paralelismos, o ritmo em dois acentos e a rima dificilmente podem ser efeitos do acaso”.

---

<sup>13</sup> Expressão de uma ideia em dois versos.



para expressar suas ideias. Trata-se de um recurso empregado mais na poesia do que na prosa”. Na sequência de suas explicações, o autor esclarece que “na pesquisa cunhou-se a expressão *parallelismus membrorum* (paralelismo de membros)”. Por *parallelismus membrorum* entende-se “um meio usado para expressar posicionamentos e conteúdos em que as frases de um versículo (ou, excepcionalmente, mais versículos) estão dispostas de tal maneira que duas linhas (ou membros) de um mesmo período se correspondem”. Em sua opinião, “Jesus, como judeu e filho de sua época, usou alternadamente os diversos tipos de paralelismo”. Para Horst Preuss “o mais provável é que tal recurso fosse utilizado sob a forte convicção de que é necessário mais do que uma única sentença para alcançar a essência da realidade, a partir da consideração de vários aspectos a ela inerentes” (*apud* WEGNER, 1998, p.91).

A aplicação dos paralelismos no texto da oração foi desenvolvida por Gama (2010, p.35-36). Ele classifica a segunda e a quinta estrofe como sendo paralelismos sintéticos, e a terceira e quarta estrofe como paralelismos sinonímicos. No paralelismo sintético “a segunda linha expressa uma continuação da ideia contida na primeira, acrescentando novos aspectos ou explicações”. No paralelismo sinonímico, “a mesma ideia é repetida com outras palavras”. À luz desta teoria o texto está assim estruturado:

<p>venha o <u>reino teu</u> - ἐλθέτω ἡ βασιλεία σου          seja feita a <u>vontade tua</u>, como em (o)  <u>céu</u> também sobre (a) <u>terra</u>          γενηθήτω τὸ θέλημά σου, ὡς ἐν οὐρανῷ καὶ ἐπὶ          γῆς</p>	<p>2ª Estrofe          Paralelismo Sintético</p>
<p>o pão nosso o de <u>cada dia</u> dá a nós <u>hoje</u>          τὸν ἄρτον ἡμῶν τὸν ἐπιούσιον δὸς ἡμῖν          σήμερον</p>	<p>3ª Estrofe          Paralelismo          Sinonímico</p>
<p>e <u>perdoa a nós</u> as <u>dívidas nossas</u>, como também          nós <u>temos perdoado</u> aos <u>devedores nossos</u>.          καὶ ἄφες ἡμῖν τὰ ὀφειλήματα ἡμῶν, ὡς καὶ          ἡμεῖς ἀφήκαμεν τοῖς ὀφειλέταις ἡμῶν</p>	<p>4ª Estrofe          Paralelismo          Sinonímico          [em grau de          comparação]</p>
<p>e <u>não conduzas</u> a nós para (a) <u>tentação</u> - καὶ μὴ          εἰσενέγκῃς ἡμᾶς εἰς πειρασμόν          mas <u>livra</u> a nós de o <u>maligno</u> - ἀλλὰ ῥῦσαι          ἡμᾶς ἀπὸ τοῦ πονηροῦ</p>	<p>5ª Estrofe          Paralelismo Sintético</p>

Gama (2010, p.36-37) apresenta ainda outras formas de estruturação, bem ao estilo poético, o qual, para o autor, “encontrasse bastante definido” no texto da oração. Sua hipótese é de que “as petições iniciais (1ª e 2ª) e finais (6ª e 7ª) estão dispostas em versos simples, enquanto que as petições do meio (3ª, 4ª e 5ª), em versos compostos”. Nota-se, nesse tipo de estruturação, a ênfase nas petições, deixando de lado a introdução e o vocativo da oração na perícope.

A introdução “assim pois orai vós” - οὕτως οὖν προσεύχεσθε ὑμεῖς (v.9), conforme Lima (2012, p.131), “costura a oração à seção discursiva do capítulo 6 de Mateus”. Nesse caso, “cumpre uma

função importante para a ordem do discurso, mas ela ainda é externa à oração”. Ainda assim, vale constar que o advérbio de modo “assim” - οὕτως (οὕτω) indica de qual maneira se deve, então, fazer alguma coisa (orar). Ele é acompanhado pela conjunção adversativa “pois” - οὖν, isso mostra que além de introduzir a oração, o autor indica no Pai Nosso um contraponto ao modelo de oração criticado nos versículos anteriores. O imperativo “orareis” - προσεύχεσθε, seguido do pronome pessoal “vós” ὑμεῖς, completam a introdução.

A oração, então, se inicia com a frase seguinte: “Pai nosso o (que está) em os céus” - Πάτερ ἡμῶν ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς. Em diálogo como Louw e Nida (2013, p.127), entre outros, nota-se que o substantivo “Pai” - Πάτερ “ἄββα (a transliteração grega de uma palavra aramaica que significa “Pai”)” – é um vocativo “(isto é, uma forma usada quando alguém se dirige diretamente a outra pessoa)” muito comum em orações, e é usado para chamar pelo nome, ou característica, alguém que está sendo invocado. Era comum para a tradição judaica iniciar uma oração destacando a soberania e o domínio do seu Deus sobre toda a criação. Sem negar tais elementos, mas destacando-os, Jesus inicia a oração chamando Deus de Pai. Para Balz e Schneider (1993, p. 409, *trad. minha*), “ ‘Pai’ não é apenas uma metáfora, mas, assim como seu reinado e sua vontade, faz parte da própria revelação que o filho trouxe do céu. Isto constitui sua diferença do AT e do pensamento rabínico”.

Alguns exegetas sublinham que, através dessa afirmação, Jesus estaria indicando “o cuidado de Deus para com seu povo, mas

também o tipo de relação que ele desejava ver entre nós, uma relação de irmãos, igualitária, horizontal” (LOCKMANN, 1990, p.10). Em outros textos, é “alguém que combina os aspectos de autoridade sobrenatural e de cuidado e ajuda a seu povo” (LOUW; NIDA, 2013, p.127). Outros estudos lexicais destacam a figura do Πάτερ como “originador e governante da raça humana, não só por causa de sua posição, mas também por causa de seu amor e cuidado. [...] A paternidade também pode consistir no fato de que aquele que é chamado de ‘Pai’ é o protótipo de um grupo ou o fundador de uma classe de pessoas” (BAUER, 1987, p.787, *trad. minha*)<sup>15</sup>, ou ainda, “como um título de respeito e reverência a alguém que exerce cuidado paternal, autoridade e afeto (ZODHIATES, 1993, p.337, *trad. minha*).

Na sequência, o vocativo é acompanhado do pronome pessoal “nosso” (ἡμῶν) e do substantivo (dativo) “céus” (οὐρανοῖς). Quanto ao pronome, conforme anotou Bromiley (1964, p.171, *trad. minha*), “o uso de ‘nosso’ pode denotar o status de filiação”. A ideia de Bromiley se confirma já que “em muitas línguas, não se pode falar de ‘Pai’ sem dizer de quem ele é Pai, pois alguém se torna Pai em relação a outra pessoa. [...] ‘Pai’ é usado como um título para ‘Deus’

---

<sup>15</sup> “No AT Deus é chamado de ‘Pai’ em primeiro lugar para indicar uma relação de cuidado para com a nação israelita como um todo, ou para com o rei como a personificação da nação. E somente em escritores tardios Deus é chamado o Pai do israelita piedoso como um indivíduo” (BAUER, 1987, p.787, *trad. minha*).

em seu relacionamento com as pessoas em geral. [então] pode-se dizer ‘nosso Pai’ (usando-se normalmente um pronome de primeira pessoa do plural inclusivo)” (LOUW; NIDA, 2013, p.127).

Já o substantivo céus (οὐρανοῖς) “denota o que está acima [...] uma morada eterna e não feita por mãos humanas [...] de onde Deus governa [...] uma designação do céu se refere, antes de tudo, a um estado, por exemplo, ‘vida lá do alto’” (LOUW; NIDA, 2013, p.5). Para a maioria dos exegetas, não aponta para a localização geográfica do Pai e nem para sua distância ou ausência em relação aos seus filhos. Antes, porém, indica exatamente o que previa um vocativo judaico: a certeza de um Deus que tem o controle sobre todas as coisas. Conforme Lockmann (1990, p.10): “o judeu não afirmava um Deus distante, mas sim soberano, que tudo vê, tudo ouve e atua na vida de seu povo”. Para o autor, a grande prova disso são as petições que seguem no texto da oração.

Ainda sobre as possibilidades de sentido para o substantivo, Thayer (1976, p.480, *trad. minha*) destaca que οὐρανοῖς “imita o hebraico *šāmayim*, equivalente ao universo, o mundo, cuja ideia central indica as alturas e as regiões superiores, em oposição à terra. Uma ordem de coisas eternas e perfeitamente consumadas, onde Deus habita”. Vangemeren (2001, p.165, *trad. minha*), por sua vez, observa a proximidade entre as concepções de οὐρανοῖς no AT e no NT, destacando o fato de que Deus criou o céu e a terra e, por isso, “é o Senhor do céu e da terra”. Por fim, Silva (2014, p.587, *trad. minha*), destaca “a correspondência entre o celestial e o terrestre”,



bastante comum nos escritos mateanos. Além disso, deixa de lado os tradicionais conceitos cosmológicos, comentando a centralidade da afirmação de que “Iahweh criou os céus e a terra, ou seja, todo o universo”. Para o autor, a validade desta proposição respondia à fé, na medida em que descrevia Iahweh como “o Deus ou Rei do céu e da terra”. Após observar a introdução e o vocativo, seguindo o trabalho estrutural proposto por Gama (2010, p.36-37), a partir das sete petições, o texto apresenta-se assim estruturado:

<b>Petição</b>		<b>versos simples</b>
<i>Primeira:</i> pela santificação do nome do Pai		seja santificado o nome teu ἀγιασθήτω τὸ ὄνομά σου
<i>Segunda:</i> pela vinda do reino do Pai		venha o reino teu ἐλθέτω ἡ βασιλεία σου
<b>versos compostos</b>		
<i>Terceira:</i> para que seja feita a vontade do Pai	seja feita a vontade tua, γενηθήτω τὸ θέλημά σου,	como em (o) céu também sobre (a) terra ὡς ἐν οὐρανῷ καὶ ἐπὶ γῆς
<i>Quarta:</i> pelo pão de cada dia	o pão nosso o de cada dia τὸν ἄρτον ἡμῶν τὸν ἐπιούσιον	dá a nós hoje δοῦς ἡμῖν σήμερον
<i>Quinta:</i> pelo perdão de suas dívidas	e perdoa a nós as dívidas nossas, καὶ ἄφες ἡμῖν τὰ ὀφειλήματα ἡμῶν,	como também nós temos perdoado aos devedores nossos ὡς καὶ ἡμεῖς ἀφήκαμεν τοῖς ὀφειλέταις ἡμῶν
<b>versos simples</b>		
<i>Sexta:</i> para que o Pai não os conduza à tentação		e não conduzas a nós para (a) tentação καὶ μὴ εἰσενέγκῃς ἡμᾶς εἰς πειρασμόν
<i>Sétima:</i> para que o Pai os livre do maligno (mal)		mas livra a nós de o maligno. ἀλλὰ ῥῦσαι ἡμᾶς ἀπὸ τοῦ πονηροῦ

Ao comentar o arranjo estrutural do texto, Nieto (2001, p.24) sugere que “a primeira petição tem correspondência com a sétima, a

segunda com sexta e a terceira com a quinta. A quarta, que é central, constitui o ponto de coesão; como consequência, teríamos a figura literária denominada ‘inclusão’”. Gama (2010, p.37), por sua vez, indica arranjos bem parecidos, exceção feita a terceira, quarta e quinta petição. Para ele “as petições arranjadas em versos simples [primeira, segunda, sexta e sétima petição] estão compostas numa relação paradoxal”. Sua hipótese é de que “enquanto na correspondência ‘A’, a contraposição para o mal é a santificação do nome de Deus [primeira e sétima petição]; na correspondência ‘B’, o estabelecimento do reino de Deus contrapõe-se à ocorrência da tentação [segunda e sexta petição]”. Já as três petições dispostas em versos duplos [terceira, quarta e quinta petição], “têm-se uma aproximação de conteúdo: perdoar e suplicar pelo perdão das dívidas e ter as necessidades supridas mediante o reconhecimento de que Deus é quem pode providenciar o pão, equivalem-se ao cumprimento da vontade do Pai”.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALTER, Robert. KERMODE, Frank. **Guia literário da Bíblia**. Tradução de Raul Fiker. São Paulo: Editora Unesp, 1997.

BALZ, Horst; SCHNEIDER, Gerhard. **Exegetical dictionary of the New Testament**. Eerdmans Pub Co, 1993.

BAUER, Walter *et al.* **A Greek-English lexicon of the New Testament and other early Christian literature**. Chicago: University of Chicago Press, 1987.

BERGER, Klaus. **As formas literárias do Novo Testamento**. Tradução de Fredericus Antonius Stein. São Paulo: Loyola, 1998.

BETZ, Hans Dieter.

The Sermon on the Mount: a commentary on the Sermon on the Mount, including the Sermon on the Plain (Matthew 5,3-7:27 and Luke 6,20-49) (Hermeneia). Minneapolis, MN, Fortress Press, 1995.

BROMILEY, Geoffrey William. **Theological dictionary of the New Testament**. Wm. B. Eerdmans Publishing, 1964.

CARTER, Warren. **O Evangelho de São Mateus: Comentário sociopolítico e religioso a partir das margens**. Tradução de Walter Lisboa. São Paulo: Paulus, 2002.

DUMAIS, Marcel. **O Sermão da Montanha: Mateus 5-7**. Tradução de José Maria da Costa Villar. São Paulo: Academia Cristã; Paulus, 2014.

GABEL, John. WHEELER, Charles. **A Bíblia como literatura**. 2.ed. Tradução de Adail Ubirajara Sobral e Mana Stela Gonçalves. São Paulo: Loyola, 2003.

GAMA, M. G. G. **O perdão das dívidas na oração do Pai Nosso**. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) - Pontifícia Universidade Católica de Goiás. Goiânia, 2010.

JEREMIAS, Joachim. **Estudos no Novo Testamento**. Tradução de Itamir Neves de Souza e João Rezende Costa. Santo André: Academia Cristã, 2006.

JEREMIAS, Joachim. **O Pai Nosso: a oração do Senhor**. 3.ed. Tradução de José Raimundo Vidigal. São Paulo: Paulinas, 1979.

LEONEL, João. **Mateus, o Evangelho**. São Paulo: Paulus, 2013.

LIMA, Anderson de Oliveira. **Introdução à Exegese: um guia contemporâneo para a interpretação de textos bíblicos**. São Paulo: Fonte Editorial, 2012.

LOCKMANN, Paulo. Perdoa-nos as nossas dívidas: uma meditação sobre a oração: uma forma de luta e resistência à opressão. **Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana**, nº 5-6, Petrópolis: Vozes, 1990, p.7-13.

LOUW, Johannes; NIDA, Eugene. **Léxico Grego-Português do Novo Testamento**: baseado em domínios semânticos. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2013.

MORRIS, Leon. **The Gospel According to Matthew**: The Pillar New Testament Commentary. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1992.

NIETO, Evaristo Martín. **Pai Nosso**: a oração da utopia. Tradução de Alda da Anunciação Machado. São Paulo: Paulinas, 2001.

RODRIGUES, Maria Paula (Org.). **Palavra de Deus, palavra da gente**: as formas literárias na Bíblia. São Paulo: Paulus, 2004.

SILVA, Moisés (Ed.). **New international dictionary of New Testament theology and exegesis**. Zondervan, 2014.

THAYER, Joseph Henry. **Thayer's Greek-English lexicon of the New Testament**. Associated Publishers and Authors, 1976.

VANGEMEREN, Willem A. **New international dictionary of Old Testament theology and exegesis**. Michigan: Grand Rapids, 2001.

VIELHAUER, Philip. **História da literatura cristã primitiva**: Introdução ao Novo Testamento, aos Apócrifos e aos Pais Apostólicos. Tradução de Ilson Kayser. Santo André: Academia Cristã, 2005.

WEGNER, Uwe. **Exegese do Novo Testamento**: manual de metodologia. 4.ed. São Leopoldo: Sinodal; São Paulo: Paulus, 1998.

ZABATIERO, Júlio. **Manual de Exegese**. São Paulo: Hagnos, 2007.

ZEILINGER, Franz. **Entre o céu e a terra**: comentário ao Sermão da Montanha (Mt 5-7). Tradução de Paulo Ferreira Valério. São Paulo: Paulinas, 2008.

ZODHIATES, Spiros. **The Complete Word Study Dictionary: New Testament** - ed. rev. Chattanooga, TN: AMG, 1993.

## **ABSTRACT**

This article addresses some elementary aspects regarding literary issues about the Lord's Prayer in the Gospel of Matthew. These questions should serve as a contribution to future exegetical studies from a literary approach that considers the Literary Context present in Matthew's writings, as well as issues of Literary Genre, finally arriving at issues of Delimitation, Segmentation, and Structuring of the pericope of Prayer: Matthew 6:9-13. The chosen excerpt for the intended observations, until arriving at the Prayer that the Lord Jesus taught, starts from the Sermon on the Mount, especially regarding (1) Literary Context: Sermon on the Mount and Chapter 6 of Matthew; and to (2) Literary Genres: Literary Genres found in the Sermon on the Mount and the Lord's Prayer. In detailing the Prayer, observations, and notes are made exclusively on the five verses that compose it. At the same time, it is worth mentioning that the initial sentence does not belong to the scope of the article: ("Therefore, you will pray like this" [v.9]); and the final sentence: ("...for yours is the kingdom, the power and the glory forever. Amen!" [v.13]).

## **KEYWORDS**

Lord's Prayer, Gospel of Matthew, Literary Exegesis

## **PARA ALÉM DA MERA ALEGORIA: A HERMENÊUTICA DOS OCIDENTAIS LATINOS**

*Marcelo Luiz Tavares<sup>1</sup>*

### **RESUMO**

Os ocidentais latinos são pouco conhecidos no meio protestante, seja nos seminários, seja – mais ainda – nas igrejas. Em parte isso decorre de apenas alguns de seus representantes serem elencados nos livros de história da igreja ou da interpretação bíblica. Mas também esse desconhecimento se dá por causa de uma visão simplista de suas abordagens hermenêuticas. O presente artigo procura trazer uma consideração maior não só sobre o modo como a alegoria era utilizada, mas também sobre outras abordagens da hermenêutica latina. Esta breve compilação permite que o hermeneuta atual possa se utilizar de alguns conceitos latinos para sua prática, ainda que tomando o devido cuidado para se afastar de suas limitações e desvantagens.

---

<sup>1</sup> O autor é bacharel em Teologia pelo Seminário Presbiteriano do Sul (2014) e mestrando em Antigo Testamento (Sacrae Theologiae Magister) pelo Centro Presbiteriano de Pós-graduação Andrew Jumper (CPAJ). Também é pastor da Igreja Presbiteriana de Angatuba, em Angatuba – SP.

## **PALAVRAS-CHAVE**

Ocidentais; latinos; hermenêutica; alegoria; Ambrósio; Hilário; Ambrosiastro; Ticônio; Jerônimo; Pelágio; Agostinho.

## **INTRODUÇÃO**

Os autores do período de 325 a 421 d.C. são algumas divididos pelo idioma utilizado em sua escrita. Assim, temos os alexandrinos e antioquenos (grego), ocidentais (latim) e orientais (siríaco e armênio) (BRAY, 2017, p. 84). Os ocidentais remontam aos métodos teológicos de Tertuliano (BRAY, 2017, p. 89), apesar das influências de Orígenes e, por vezes, de autores gregos (BRAY, 2017, p. 90).

No presente artigo lidarei com a exegese e hermenêutica<sup>2</sup> de alguns de seus principais representantes: Ambrósio de Milão (c. 337-397), Hilário de Poitiers (fl. c. 350-367), Ambrosiastro (fl. 370); Ticônio (fl. 370-400); Jerônimo (c. 347-419); Pelágio (fl. c. 384-c. 420) e Agostinho de Hipona (354-430) (BRAY, 2017, p. 90-92).

A intenção será identificar quais tendências são marcantes no período. Logo, não é minha intenção tratar cada autor pormenorizadamente, mas identificar alguns aspectos em comum ou mais relevantes. Sendo assim, cada um deles será apresentado

---

<sup>2</sup> Em prol da concisão não procurarei trabalhar com as distinções entre exegese e hermenêutica.

brevemente, com alguns apontamentos. Por isso, mesmo as passagens citadas não se referirão a perícopes completas, mas apenas ao que for ilustrativo. Ao final, agruparei alguns pontos percebidos na discussão.

## AMBRÓSIO

Ambrósio interpreta a adoração dada a YHWH, em Is 6.3 como sendo dada à Trindade:

What is the meaning of the threefold utterance of the word Holy? If it is repeated three times, why is it one act of praise? Is not Holy repeated three times because the Father and the Son and the Holy Spirit are one in holiness? The seraphim spoke the name, not once, lest the Son should be excluded, not twice, lest the Spirit should be overlooked, not four times lest something created should be included. Furthermore, to show that the Trinity is one God, after the threefold Holy is spoken they add the singular, the Lord God of hosts (6:3) (AMBRÓSIO; WILKEN; CHRISTMAN; HOLLERICH, 2007, p. 77).

Assim, Ambrósio recorre à alegoria e à análise gramatical, para trazer um sentido não acessível ao tempo de Isaías. Por um lado, ele se vale da tríplice exaltação à santidade de YHWH, sem considerar o “plural de majestade”. Por outro, ele reconhece o substantivo no singular, na mesma oração. Assim, ele relaciona ambos os aspectos na mesma figura, o que não seria possível sem a existência do NT. Logo, ele enxerga uma unidade entre os Testamentos.



O mesmo apelo à Trindade é feito na discussão contra os arianos, à partir de Is 45.14:

“[...] for God is in thee, and there is no God beside thee [...]” Hear the voice of the prophet: “In Thee,” he saith, “is God, and there is no God beside Thee.” How agreeth this with the Arians’ teaching? They must deny either the Father’s or the Son’s Divinity, unless they believe, once for all, unity of the same Divinity. “In Thee,” saith he, “is God”—forasmuch as the Father is in the Son. For it is written, “The Father, Who abideth in Me, Himself speaketh,” and “The works that I do, He Himself also doeth.” [Jo 14.10] And yet again we read that the Son is in the Father, saying, “I am in the Father, and the Father in Me.” (AMBRÓSIO; SCHAFF; WACE, 1896, p. 204).

Aqui Ambrósio usa textos do NT que claramente se relacionam com a doutrina da Trindade, mas também faz uso de um texto de Isaías para comprovar a mesma doutrina. Contudo, o contexto de Is 45.14 parece sugerir que YHWH está com Israel, ou ainda em seu meio. Contrariamente, Ambrósio interpreta a passagem como se referindo à pericorese, o habitar do Pai no Filho (e no Espírito) e vice-versa. Portanto, o sentido literal e contemporâneo aos possíveis primeiros leitores é descartado, em favor de uma leitura neotestamentária. Desta forma, o NT é visto como uma lente interpretativa ao AT.

Em outra obra, Ambrósio recorre à alegoria, para justificar a presença divina no batismo:

WHAT did you see? Water, certainly, but not water alone; you saw the deacons ministering there, and the bishop asking questions and hallowing. First of all, the Apostle taught you that those things are not to be

considered “which we see, but the things which are not seen, for the things which are seen are temporal, but the things which are not seen are eternal.” [2Co 4.18] For you read elsewhere: “That the invisible things of God, since the creation of the world, are understood through those things which have been made; His eternal power also and Godhead are estimated by His works.” [Rm 1.20]. Wherefore also the Lord Himself says: “If ye believe not Me, believe at least the works.” [Jo 10.38]. Believe, then, that the presence of the Godhead is there. Do you believe the working, and not believe the presence? Whence should the working proceed unless the presence went before? (AMBRÓSIO; SCHAFF; WACE, 1896, p. 318)<sup>3</sup>.

Para defender seu ponto, Ambrósio se serve de três passagens cujos contextos não estão diretamente ligados ao batismo. 2Co 4.18 é a conclusão da argumentação de Paulo para justificar a perseverança no sofrimento terreno diante da ressurreição eterna. Já Rm 1.20 fala sobre a suficiência da criação para levar ao conhecimento de um criador divino. Finalmente, Jo 10.38 está relacionado ao confronto de Jesus com os judeus, em que ele ordena que se creia em sua divindade e envio da parte do Pai, por meio da evidência de seus milagres.

Portanto, o uso da alegoria se revela uma construção complexa, mas que envolve uma cadeia de raciocínio. Ele se baseia em um mesmo tema em 2Co 4.18 e Rm 1.20, aquilo que é invisível e o que é visível. Já a ligação entre Rm 1.20 e Jo 10.38 aparece na palavra

---

<sup>3</sup> A inclusão de referências bíblicas com capítulos e versículos entre colchetes foi colocada por mim para facilitar a discussão seguinte.

“works”. Assim, Rm 1.20 é utilizado como uma ponte entre 2Co 4.18 e Jo 10.38. A ideia parece ser que o sinal visível do batismo é temporal, mas este sinal revela a presença da divindade, que é eterna, no batizado. Talvez o batismo seja ainda visto como uma obra, mas que revela a presença divina (relacionando Rm 1.20 e Jo 10.38). Logo, Ambrósio demonstra que a unidade das Escrituras e as implicações de certas passagens aos interlocutores podem ser encontradas, ao se pensar em mais do que binômios “tipo e antítipo” e “profecia e cumprimento”, por exemplo.

Assim, Ambrósio se utiliza da alegoria, substituindo o significado disponível aos primeiros leitores do AT por um sentido neotestamentário. Embora essa abordagem possibilite que os leitores de Ambrósio possam se utilizar do AT, ela também acaba por esvaziar o AT de um significado “próprio”.

Desta forma, a alegoria incorre em uma limitação diante de abordagens hermenêuticas e exegéticas mais atuais. Pois estas possibilitam reconhecer uma leitura neotestamentária, sem contudo descartar leituras disponíveis aos primeiros leitores do AT. De fato, a progressão da revelação não precisa substituir um significado do AT por um do NT. Ao contrário, ambos os significados podem ser contemplados em favor de um sentido maior e, portanto, mais pleno.

No entanto, isso só pode ser realizado, ao se observar um pressuposto que também é subjacente à alegoria: o da unidade das Escrituras. De fato, esta unidade das Escrituras será o ponto de união entre todos os Ocidentais latinos. Este pressuposto fundamenta

muitas das abordagens ainda atuais que valorizam a intertextualidade, como a *analogia fidei*, a “analogia das Escrituras” (OSBORNE, 2009, p. 34-35) e a abordagem contextual-canônica (BEALE, 2014, p. 23). Além disso, pela influência de tendências mais críticas que acabam por isolar e fragmentar as Escrituras, pode-se perder de vista a relevância das Escrituras para esta época. De modo que o pressuposto da unidade das Escrituras resguarda a relevância das mesmas de modo atemporal, como parece ser também a intenção de Ambrósio, ao se utilizar da alegoria.

Logo, a hermenêutica atual pode reconhecer a importância deste pressuposto preservado pelos Ocidentais latinos, sem cair nos esvaziamento do AT. Além disso, a hermenêutica atual pode transcender a alegoria ou as abordagens mais críticas justamente por reconhecer que uma cadeia de raciocínio complexa pode ajudar a superar a aparente irrelevância de certas perícopes aos interlocutores atuais, tal como Ambrósio fez.

## **HILÁRIO DE POITIERS**

Hilário seguia a mesma tendência alegórica, influenciado por Orígenes (BRAY, 2017, p. 90). Assim, ele discute sobre um dos textos clássicos da época, Pv 8.22:

Ignorance of prophetic diction and unskilfulness in interpreting Scripture has led them into a perversion of the point and meaning of the passage, *The Lord created Me for a beginning of His ways for His works.* They labour to establish from it that Christ is created, rather than born, as God, and hence partakes the

nature of created beings [...] [we] will make this very passage of Wisdom display its own true meaning and object. We will show that the fact that He was created for the beginning of the ways of God and for His works, cannot be twisted into evidence concerning the Divine and eternal birth, because creation for these purposes and birth from everlasting are two entirely different things (HILÁRIO; SCHAFF; WACE, 1899, p. 50).

Desta forma, Hilário não rejeita a interpretação alegórica de Pv 8.22, segundo a qual se falaria de Cristo. No entanto, ele rejeita a implicação de que Cristo seria criado. De fato, ele poderia ter rejeitado a interpretação alegórica como um todo, dando uma resposta mais incisiva. Mas preferiu mudar o sentido e implicação da interpretação alegórica, mantendo a mesma tendência hermenêutica. Assim, ele interpreta a própria palavra “created” (traduzida de ἔκτισέ no OG<sup>4</sup>), como tendo um novo sentido: “birth”.

Logo, a interpretação alegórica não era indiscutível. Embora se apelasse a um sentido mais espiritual e canônico, este estava aberto a contestações. Isso parece sugerir que a doutrina, seja ela sistematizada ou não, forneciam lentes hermenêuticas que regeriam o uso alegórico. Pois a doutrina da divindade de Cristo subjaz na oposição de Hilário. Isso porque o sentido mais “literal” de ἔκτισέ parece desfavorecer a interpretação de Hilário. Logo, mais uma vez a intenção da alegoria se assemelha à analogia das Escrituras

---

<sup>4</sup> Estou usando a nomenclatura OG (Old Greek), uma vez que LXX é definido por alguns estudiosos como apropriado apenas ao Pentateuco.

calvinista, embora o meio para se chegar a este fim se contraponha ao “sentido claro” das Escrituras.

Contudo, em outras situações Hilário demonstra preferência por um sentido mais literal. Assim, ele rejeita a interpretação alegórica segundo a qual o Salmo 1 (especialmente os v.1-3) falaria diretamente sobre a pessoa de Jesus:

I have discovered, either from personal conversation or from their letters and writings, that the opinion of many men about this Psalm is, that we ought to understand it to be a description of our Lord Jesus Christ, and that it is His happiness which is extolled in the verses following. But this interpretation is wrong both in method and reasoning, though doubtless it is inspired by a pious tendency of thought, since the whole of the Psalter is to be referred to Him (HILÁRIO; SCHAFF; WACE, 1899, p. 236).

De fato, mesmo chamando o salmista de “profeta” (HILÁRIO; SCHAFF; WACE, 1899, p. 237), ele inicialmente interpreta a passagem de um modo mais próximo ao sentido literal: “It is for this reason that the man who has not stood in the way of sinners is happy, for while nature carries him into that way, religious belief draws him back” (HILÁRIO; SCHAFF; WACE, 1899, p. 238). Contudo, ele passa novamente a usar a alegoria, a seguir:

In the book of Genesis, where the lawgiver depicts the paradise planted by God, [...] there stands in the midst of the garden a tree of Life and a tree of the knowledge of good and evil; next that the garden is watered by a stream that afterwards divides into four heads. The Prophet Solomon teaches us what this tree of Life is in his exhortation concerning Wisdom: *She is a tree of life to all them that lay hold upon her, and lean upon her*. This tree then is living; and not only

living, but, furthermore, guided by reason; guided by reason, that is, in so far as to yield fruit, and that not casually nor unseasonably, but in its own season. And this tree is planted beside the rills of water in the domain of the Kingdom of God, that is, of course, in Paradise, and in the place where the stream as it issues forth is divided into four heads. [...] This tree is planted in that place whither the Lord, Who is Wisdom, leads the thief who confessed Him to be the Lord, saying: *Verily I say unto thee, today shalt thou be with Me in Paradise* [...]. That happy man, then, will become like unto this tree when he shall be transplanted, as the thief was, into the garden and set to grow beside the rills of water (HILÁRIO; SCHAFF; WACE, 1899, p. 239-240).

Portanto, usando referências de Gn 2.9; Pv 3.18 e Lc 23.43 (além de outras), Hilário traça um caminho da imagem da árvore passando à vida sábia e correta (a começar agora, aparentemente). Mas este caminho se concretiza finalmente na morte da pessoa feliz ou na volta de Cristo (embora este estágio final pareça estar em vista). Então esta vida feliz continuará no paraíso eterno, o qual remete ao jardim no Éden.

Portanto, para Hilário, a alegoria não requer que cada aspecto do texto tenha seu próprio significado. Mas a imagem geral é interpretada à luz de toda a Escritura. Assim, ele se volta antes a duas passagens do AT, antes de seguir para o NT. Contudo, diferente da amostra acima referente à argumentação de Ambrósio sobre o batismo, aqui Hilário se esforça para relacionar todos os pontos de cada citação. Isso tanto fortalece o sentido “não-arbitrário” do raciocínio alegórico que ele emprega, quanto intensifica a ideia de

que os Salmos falam de Cristo. Assim, ele promove a unidade das Escrituras e também gera uma imagem mais rica aos seus leitores.

## **AMBROSIASTRO**

Ambrosiastro tende a uma exegese mais literal. No entanto, ele não se furta a recorrer à tipologia algumas vezes. De fato, ambas as abordagens se veem em seu comentário de Rm 4.11:

Abraham received circumcision as a sign of the righteousness of faith. For believing that he would have a son, he received the sign of the thing which he believed, that it might be known that he was justified because of what he believed. Circumcision has no special value; it is just a sign. The children of Abraham received this sign, both so that it would be known that they were the children of him who had received it because he believed in God, and so that they would imitate their father's faith and believe in Jesus, who was promised to Abraham. Isaac was born as a type of Christ, for the nations are not blessed in Isaac, but in Christ, for there is no other name under heaven given among men by which we must be saved, says the apostle Peter (AMBROSIASTER; ODEN; BRAY, 2009, p. 33).

Deste modo, ele claramente não tenta remover a circuncisão de seu significado mais literal. Assim, a circuncisão é “just a sign”, e nada mais. Além do mais, o sinal da circuncisão é tratado como algo que não tem valor em si, mas que direcionaria a fé dos descendentes de Abraão. Até aqui se segue uma interpretação bastante literal.

A diferença se dá tão somente a seguir, quando a fé é relacionada a Jesus, o qual teria sido prometido a Abraão. Ambrosiastro se sente



confortável para fazer tal sugestão, ao considerar Isaque como um tipo de Cristo. Ele claramente afirma se tratar de um tipo, sem tentar “esvaziar” o significado literal do texto, mas agregar um aspecto maior da revelação. Por isso, seu raciocínio é explicado pela citação de At 4.12 e tendo em vista, implicitamente, a promessa feita a Abraão que, em sua descendência as nações seriam abençoadas (Gn 12.3). Segundo Ambrosiastro, essa promessa parece ser cumprida de fato em Cristo e não na pessoa literal de Isaque. Logo, a tipologia é usada aqui mais para explicar como alguém poderia ser filho de Abraão, do que para propiciar uma aplicação pastoral ou doutrinária a um ouvinte.

Ele afirma esta mesma tipologia sobre Isaque mais duas vezes no seu comentário a Romanos, uma com respeito a 9.7 (AMBROSIASER; ODEN; BRAY, 2009, p. 74) e outra sobre 9.10. Em relação a esta pode ser mais claro que sua tipologia se refere por vezes a uma alegoria, demonstrando assim que Ambrosiastro parecia relacionar as duas abordagens de modo muito próximo e, por vezes, sem distinção:

Isaac was born as a type of the Savior, but Jacob and Esau were born as types of two peoples, believers and unbelievers, who come from the same source but are nevertheless very different. Each of these individuals stands for a whole nation, because believers and unbelievers are both united in a single people. One person represents the entire race, not because he is their physical ancestor but because he shares their relationship to God. There are children of Esau who are children of Jacob, and vice versa [...] There is no doubt that there are many unbelieving children of Jacob, for all the Jews, whether they are believers or

unbelievers, have their origin in him. And that there are good and faithful children of Esau is proved by the example of Job, who was a descendent of Esau, five generations away from Abraham, and therefore Esau's grandson (AMBROSIASSTER; ODEN; BRAY, 2009, p. 75).

No trecho acima, Ambrosiastro relaciona de forma alegórica Jacó e Esaú como dois tipos de pessoas, os crentes e os descrentes. No entanto, com muita naturalidade, ele também relaciona ambos com dois povos históricos, à partir de uma análise literal. Por isso, ele relaciona que crentes e descrentes podem fazer parte de um mesmo povo. De fato, ele fala que isso se dá com os judeus, descendentes de Jacó. Mas também ocorre com os descendentes de Esaú. Embora muitos sejam tidos por Ambrosiastro como descrentes, também haveria um Jó entre os que procederam de Esaú. Apesar de parecerem contraditórias, as duas abordagens são usadas com tanta facilidade por este autor, que pode-se ler o trecho acima sem qualquer dificuldade de compreensão de seu raciocínio. Assim, um sentido mais literal não estaria em oposição a um mais alegórico. Ao contrário, um sentido é usado para complementar o outro, gerando novas interpretações impossíveis sem a relação entre os dois.

No entanto, há momentos em que ele parece se utilizar somente da alegoria. Ao comentar sobre 2Co 10.4, ele deixa de lado qualquer discussão sobre agentes humanos com seus sofismas, mas os interpreta como poderes espirituais:

Spiritual weapons consist of the faith which comes through uncorrupt preaching. By these means God conquers the princes and powers who, as is generally agreed, are raised up against the faith with the intention of usurping its empire and infiltrating the thoughts of human beings with a view to calling them away from the rule of God. The truth of the faith destroys this kind of reasoning. Paul is therefore referring to the princes and powers, the spiritual principles of wickedness, as “fortifications” which raise themselves up and arm the rational souls of human beings to contradict Christ. Against them fights the law of God, which throws their plans into disarray (AMBROSIAS; ODN; BRAY, 2009, p. 245).

Portanto, é possível ver em Ambrosiastro uma utilização de abordagens variadas, algumas mais literais, mas também aquilo que hoje seria tratado como tipologia e também o recurso da alegoria. Ao contrário de representar uma confusão, a aproximação diversa de Ambrosiastro ao texto parece se dar pela grande complexidade das Escrituras, principalmente quando o NT cita o AT. Assim, Ambrosiastro parece considerar uma dupla realidade em muitas passagens e eventos. Desta forma, tanto a abordagem mais literal como as menos literais (a tipologia e a alegoria) são necessárias. Pois ele procura por um significado que lide com o todo da revelação, mas não ao ponto de esvaziar as particularidades de cada passagem.

Portanto, o hermeneuta atual pode se sentir mais à vontade com a tipologia, uma vez que esta ainda é utilizada hoje em dia. De fato, Greidanus sugere esta possibilidade de pregação de Cristo a partir do AT, com base em Rm 5.14. Nesta passagem, Paulo chama Adão de um tipo (τύπος) de Cristo (2009, p. 23).

## TICÔNIO

Ticônio escreveu um livro de sete regras sobre a interpretação bíblica, o *Liber Regularum*<sup>5</sup>.

Sua primeira regra versa: “Du Seigneur et de son corps. Seule la raison peut distinguer si l'Écriture traite du Seigneur ou de son corps, c'est-à-dire de l'Église, en montrant ce qui convient à chacun ou plutôt, tant est grande la force de la vérité, en l'imposant” (TICÔNIO, 2004, p. 135). Assim, *a regra do Senhor e de seu corpo* afirma a dificuldade de se distinguir entre a pessoa de Cristo e seu corpo, que é a igreja. Em cada passagem a razão deve guiar a distinção, crendo que a “força da verdade” irá impor o sentido. Como exemplo, ele cita Is 53.4-6, uma passagem é reconhecida pela igreja como sendo do Senhor (TICÔNIO, 2004, p. 135). A seguir cita Is 53.10-11 (OG) e a relaciona ao corpo, haja vista que Jesus não poderia receber o conhecimento da luz, nem ser moldado em sabedoria<sup>6</sup>, uma vez que ele é a luz e sabedoria de Deus (TICÔNIO, 2004, p. 137). Assim, o profeta passou da cabeça (Cristo) ao seu corpo.

*A regra do corpo bipartido* postula: “La règle sur le corps bipartite [...] il y a une évidence du passage et du retour d'une partie du corps à l'autre, de la droite à la gauche ou de la gauche à la droite”

---

<sup>5</sup> Devido ao espaço, citarei apenas as regras em citação direta e farei argumentações de exemplos em citações indiretas. As citações em francês serão acompanhadas de comentários em forma de paráfrase para melhor compreensão.

<sup>6</sup> Is 53.11 OG (LXX): δεῖξαι αὐτῷ φῶς καὶ πλάσαι τῇ συνέσει.

(TICÔNIO, 2004, p. 155). Desta forma, o mesmo corpo tem elementos dentro de si que agem de um modo ou outro, ou que são tratados de modo diferente. No entanto, eles nem sempre estão separados textualmente. Deste modo, numa mesma passagem pode se passar de um ao outro.

Assim, depois de citar Is 42.16-17, ele pergunta se a passagem fala de um mesmo grupo ou de dois grupos de um mesmo povo: “Est-ce que ceux dont il dit: « Je ne les abandonnerai pas » sont ceux-là même qui retournèrent en arrière et non pas seulement une partie d'entre eux?” (TICÔNIO, 2004, p. 157). Assim, cabe ao uso da razão estabelecer esta transição.

Ticônio usa *regra das promessas e da Lei* para tentar compreender a relação entre Lei e graça, mas de um modo que parece contraditório, já que sustenta a justificação pela Lei paralelamente à pela fé: “Selon l'autorité divine, jamais personne n'a pu être justifié par les œuvres de la Loi. Mais la même autorité affirme très fermement qu'ont toujours existé des hommes qui ont accompli la Loi et ont été justifiés” (TICÔNIO, 2004, p. 167). Esse entendimento de que, mesmo no NT, pessoas poderiam ser justificadas pela Lei parece ser uma compreensão errônea, à partir de citações que afirmam pessoas que eram tidas como irrepreensíveis em sua obediência, como Zacarias, Isabel (Lc 1.6), Natanael (Jo 1.47) e Paulo (Fp 3.6) (TICÔNIO, 2004, p. 169). No entanto, expressa a tentativa de fazer jus ao que ele compreende da totalidade da revelação. Embora seja possível relacionar a justificação às obras,

sendo estas a manifestação daquela (cf. Tg 2.14-26), parece que essa regra se baseia em sinergismo.

Sua *regra da espécie e do gênero* explica como se pode passar do geral ao específico (particular) e vice-versa:

il faut nous appli quer à lire les voies de l'Esprit multiple ainsi que son subtil propos pour être en mesure de discerner facilement s'il s'agit du genre ou de l'espèce, quand l'Esprit introduit, comme un obstacle à la compréhension, le genre dans l'espèce ou l'espèce dans le genre (TICÔNIO, 2004, p. 220).

Como exemplo, ele compreende que as sete nações prometidas a Abraão e citadas em Dt 7.1 (TICÔNIO, 2004, p. 223) representam todas as nações, bem como Israel é a porta de entrada da salvação às nações em Rm 11.25-26 (TICÔNIO, 2004, p. 227).

Por sua vez, a *regra dos tempos* reconhece que:

La mesure du temps est souvent mystique dans les Ecritures selon le trope de la synecdoque, ou selon les nombres consacrés qui ont été placés de multiples façons et doivent être compris em fonction du contexte; quant à la synecdoque, elle consiste à prendre la partie pour le tout ou le tout pour la partie (TICÔNIO, 2004, p. 275).

Portanto, como tempo místico, um tempo nas Escrituras pode representar algo mais literal ou uma figura. É o seu contexto que trará a melhor interpretação. Porém isso pode ser subjetivo. De fato, Ticônio considera que os seis dias da criação como ciclos de mil anos cada, e que o sexto milésimo ano está sendo completado pela Igreja, cf. Ap 20.4-5 (TICÔNIO, 2004, p. 279).

Já *regra da recapitulação* pode acontecer de dois modos. No primeiro, um tempo mais amplo pode ser resumido na narrativa bíblica: “Quelquefois l'Esprit recapitule un moment précis par ces mots : 'Alors', 'En cette heureun temps plus long là', 'En ce jour-là', 'En ce temps'. C'est ainsi que le Seigneur dit dans l'Evangile” (TICÔNIO, 2004, p. 311). No segundo, ele resume tempos por vir: “quelquefois les récapitulations ne relèvent pas de ce type mais sont des analogies concernant l'avenir”. Assim, a citação de Daniel em Mt 24.15-16 “introduit le thème de la fin [...] Mais bien que la fin ne soit pas en ce tempsci, néanmoins elle se produira conformément à ce même passage” (TICÔNIO, 2004, p. 313). Logo, Jesus usa a citação de Daniel para falar de algo que introduz o tempo do fim como uma série de acontecimentos em breve período, quando na verdade diz respeito a um tempo mais longo, respeitando as etapas expressas na passagem.

Finalmente, a *regra do diabo e seu corpo* é análoga à primeira (TICÔNIO, 2004, p. 325). Assim, todos os que se opõe a Cristo e seu corpo fazem parte do corpo do diabo e seguem seu cabeça.

Desta forma, Ticônio apresenta Lúcifer como sendo referido em Is 14.12 e o rei da Babilônia como seu corpo no versículo seguinte:

Le roi de Babylone représente le corps tout entier, mais suivant le contexte nous comprendrons à quelle partie du corps il convient de se référer. « Lucifer tomba du ciels » peut convenir à tout le corps ; pareillement, « Je monterai au ciel, j'établirai mon siège au-dessus des étoiles de Dieu » (TICÔNIO, 2004, p. 331).

Essa mesma realidade é expressa por Herman Ridderbos, quanto ao anticristo e o homem da iniquidade (2Ts 2):

podemos, sem dúvida alguma, julgar por meio de uma analogia com a pessoa e a obra de Cristo, das quais, afinal de contas, o anticristo é o adversário. Assim como Cristo é uma pessoa, mas ao mesmo tempo é um com todos aqueles que nele creem, também o anticristo não é apenas um indivíduo ímpio, mas ainda uma concentração de perversidade que já o antecede e que unifica com ele todos os que o seguem em sua manifestação de iniquidade (RIDDERBOS, 2013, p. 575).

Assim, parece haver mais elementos na hermenêutica de Ticônio do que em outros de sua época. Um elemento de destaque é a importância da razão e do contexto literário para a interpretação. No entanto, ele também recorre a abordagens menos literais conjuntamente, como aparece em quase todas as regras. Novamente, a totalidade da revelação como parte da interpretação se faz presente, ainda que de modo menos enfatizado do que na alegoria.

Em relação ao uso de cada regra na atualidade, pode-se perceber que a maioria das regras pode ser utilizada. Quanto a regra *das promessas e da Lei*, ela poderia ser ajustada para o contexto reformado. Isso se daria, caso as obras fossem consideradas como evidência da fé, numa salvação monergística. Embora Ticônio utilize as regras de modo a se aproximar da alegoria, muitas delas podem ser aplicadas em certas situações sem prejuízo do sentido literal, haja vista serem baseadas em aspectos teológicos (como *do Senhor e de seu corpo*), ou literários (como a regra *da espécie e do gênero*).



## JERÔNIMO<sup>7</sup>

Jerônimo também se utiliza da alegoria. Mas ele aplica o sentido espiritual não somente em relação à perícopa em vista, mas também ao seu contexto histórico. Assim ele procede com o contexto de Is 6:

Sacred history relates that Uzziah was struck with leprosy, because he laid claim to an unlawful priesthood for himself [cf. 2 Chr 26:16–21] [...] From this we observe that while a leprous king is reigning within us, we are not able to see the Lord reigning in his majesty, nor are we able to recognize the mysteries of the Holy Trinity (JERÔNIMO, 2015, p. 150).

Logo o sentido espiritual parece não concorrer com a realidade factual, mas se encontrar justamente nela. Mas, apesar de recorrer ao contexto histórico – expõe Childs – Jerônimo acredita que o contexto pleno depende do Novo Testamento (CHILDS, 2004, p. 96).

Além disso, Jerônimo revela que ele valoriza mais o sentido da passagem do que a tradução literal: “For I myself not only admit but freely proclaim that in translating from the Greek (except in the case of the holy scriptures where even the order of the words is a mystery) I render sense for sense and not word for word” (JERÔNIMO;

---

<sup>7</sup> Para uma discussão mais aprofundada de Jerônimo, com algumas questões e trechos que aparecem neste artigo, além de outras informações e outro viés, vide TAVARES, M. L. A hermenêutica de Jerônimo: reflexões para a exegese e hermenêutica atual a partir de um pai da igreja. **Teologia Brasileira**. São Paulo, n. 102. 2238-0388. 2024. Disponível em: <<https://teologiabrasileira.com.br/a-hermeneutica-de-jeronimo-reflexoes-para-a-exegese-e-hermeneutica-atual-a-partir-de-um-pai-da-igreja/>>. Acesso em: 04 abr. 2024.

SCHAFF; WACE, 1893, p. 113). Assim, Jerônimo parece dar mais importância ao significado geral que possa ser compreendido pelo leitor do que a exatidão literal. Portanto, ele se aproxima de conceitos de tradução que hoje são conhecidos como sendo próprios à “equivalência dinâmica”.

No entanto, Jerônimo não parece usar alegorias de modo arbitrário. Antes, ele procura se apoiar no seu entendimento da revelação bíblica. Assim, estas são vistas por ele como uma unidade, que é alcançada por meio do sentido espiritual.

Tal sentido espiritual parece diferir da razão como fonte da interpretação bíblica, cf. visto acima em relação a Ticônio. Pois Jerônimo contrasta os olhares da carne e da mente, sendo aqueles os da vontade humana, e os últimos guiados pelo arbítrio divino:

Someone may ask how the prophet can say now that he has *seen the Lord* [...] although John the Evangelist has said, “No one has ever seen God” [John 1:18; 1 John 4:12], and God says to Moses, “You cannot see my face, for no man will see my face and live” [Exod 33:20]. We will respond to this that fleshly eyes are not able to see not merely the divinity of the Father [...] But the eyes of the mind [can see him], of which the Savior himself says, “Blessed are the pure in heart, for they will see God” [Matt 5:8] [...] Therefore, the nature of God is not discerned, but he is seen by men as he wills (JERÔNIMO, 2015, p. 151).

No entanto, Jerônimo reconhece que a interpretação alegórica pode levar a diferentes interpretações. Contudo, ele não aceita um pluralismo semântico. De fato, ele se opõe à interpretação alegórica de Orígenes: “Origen is a heretic, true [...] he has declared in his

commentary upon Isaiah that the Seraphim mentioned by the prophet are the divine Son and the Holy Ghost” (JERÔNIMO; SCHAFF; WACE, 1893, p. 131-132).

Assim, Jerônimo reconhece que a alegoria pode levar a interpretações que não sejam aceitáveis. Nem por isso ele deixa de se utilizar dela. Ao contrário, confronta uma alegoria com outra, sendo a doutrina o referencial que parece ser adotado.

No entanto, há momentos em que ele usa o próprio AT para buscar o sentido espiritual. Assim, o tempo de abraçar ou não (Ec 3.5) é interpretado à luz de Pv 4.8:

However, if we wish to rise to the higher sense, we shall see that wisdom embraces those who love it—“Honor her,” he says, “and she shall embrace you” [...] Further, the human mind cannot always be aiming at the sublime and thinking of higher, divine things, nor be constantly in contemplation of the heavenly, but must sometimes allow for physical needs; that is why there is a time to embrace wisdom and to hold her more tightly, and a time to relax the mind from the contemplation and embrace of wisdom, so that we may attend to the care of our bodies and to the necessities of our life, short of sin (JERÔNIMO, 2012, p. 58).

Curiosamente, Jerônimo não relaciona a sabedoria à Cristo, à partir de Pv 8, ou mesmo de 1Co 1.24. Ou ainda como faz mais à frente: “the greater help is that of Wisdom—that is, of our Lord Jesus Christ” (JERÔNIMO, 2012, p. 89). Sendo assim, ele não parece fazer um uso indiscriminado da alegoria. Voltando à Ec 3.5, poderia mesmo ser indevido dizer que há momentos em que se deve deixar a pessoa de Cristo e outros em que se deva se voltar a ele, como parte

da vida cristã. Sendo assim, Jerônimo aplicou Ec 3.5 à vida devocional e sua contradição (em sua perspectiva) das demandas da vida física.

Portanto, Jerônimo se utiliza da alegoria como uma forma de alcançar um sentido mais pleno da revelação, com base na totalidade da mesma. Sua razão para tal uso é que a razão não parece ser o suficiente para alcançar a verdadeira interpretação bíblica por si mesma. Por isso, ele age de modo mais radical do que outros autores de sua época, rejeitando o sentido literal.

## **PELÁGIO**

Pouca coisa restou das obras de Pelágio, sendo assim é difícil traçar uma análise de sua abordagem hermenêutica mediante fontes primárias. Ainda assim, é possível reconhecer um pouco da mesma em seu comentário sobre Rm 1.19:

Every creature bears witness that it is not God but was made by something other than itself and that it should conform to God's will. For if God is the highest and the greatest, invisible, incomprehensible, inestimable, and the one over all—that is, the one to whom nothing is superior nor equal in greatness or splendor or power—then God obviously cannot be like any creature that is seen with the eyes, conceptualized by reason, and assessed by judgment. No creature is in every way greater than all others because they all surpass one another in one way or another: some in size, as heaven and earth; some in splendor, as the sun and the moon or the stars; some in depth, as the sea (PELÁGIO; BURNS; NEWMAN; WILKEN, 2012, p. 30).

O que se percebe é uma abordagem literal da passagem. Não há acima nem o uso de alegoria, nem de tipologia. O mesmo se dá na exposição de Rm 2.2-4:

Or do you delude yourself about your impunity because God does not punish you immediately; does the passage of time and the abundance of God's goodness lead you to imagine that judgment will never follow? Well, then, listen to the words of Scripture, The Lord is not slow about the promise, but is patient with you, not wanting any to perish, but all to come to repentance (2 Pet 3:9). The Lord is good in delaying but just in punishing. Wherefore the prophet warns, Do not delay to turn back to God, and do not postpone it from day to day; for suddenly the wrath of God will come upon you, and at the time of punishment you will perish (Eccl 5:7), and again, Do not say, "I sinned, yet what has happened to me?" for God is slow to anger (Eccl 5:4). People are led far astray because of God's patience, especially because God decides not to punish sinners immediately (PELÁGIO; BURNS; NEWMAN; WILKEN, 2012, p. 39).

O que se percebe no trecho acima é o mesmo grau de literalidade na abordagem de Pelágio. Mesmo citando outras passagens, tanto do AT, como do NT, verifica-se o uso do sentido literal. De fato, não há qualquer linguagem que sugira uma possibilidade de um sentido espiritual (como em Crisóstomo, por exemplo) ou qualquer outro sentido que não o literal.

Mas o próprio uso de outras passagens, reflete a unidade da Escritura como sendo também compreendida por Pelágio. Mesmo sem recorrer à alegoria, o sentido literal é utilizado à partir da

unidade dos Testamentos. O mesmo se dá ao utilizar o termo neotestamentário “reino dos céus” associado à Dn 7.18, numa citação de Agostinho:

After the judges had accorded their approbation to this answer of Pelagius, another passage which he had written in his book was read aloud: “The kingdom of heaven was promised even in the Old Testament.” Upon this, Pelagius remarked in vindication: “This can be proved by the Scriptures: but heretics, in order to disparage the Old Testament, deny this. I, however, simply followed the authority of the Scriptures when I said this; for in the prophet Daniel it is written: ‘The saints shall receive the kingdom of the Most High.’” (AGOSTINHO; SCHAFF, 1893, p. 131-132).

Portanto, vê-se em Pelágio uma abordagem diferente dos demais autores retratados acima (mesmo Ticônio). Ele adota uma interpretação que Jerônimo chamaria de literal. Ainda assim, é possível afirmar que Pelágio adotava o sentido literal com a mesma intenção que outros de seu tempo adotaram a alegoria: ler a Escritura em sua totalidade e unidade, interpretando Escritura com Escritura. Isso demonstra que a alegoria não era o único recurso disponível. E por isso mesmo ela se mostra como uma das tendências da época. No entanto, a tendência maior parece ser a da unidade das Escrituras a tal ponto que uma passagem pode ser interpretada à luz de outras sem grandes dificuldades. Na verdade, outras passagens podem ser usadas para se sustentar uma interpretação particular.

Ironicamente, é justamente alguém atacado na época como herege que representa a abordagem mais próxima aos dias atuais. Isso leva a questionar até que ponto a exegese deve controlar todos

os seus resultados. Ao que parece à fidelidade à sã doutrina, ao invés de se mostrar como uma camisa de força aos contemporâneos de Pelágio, tenha sido justamente uma das lentes hermenêuticas que permitiu resultados mais fiéis à revelação plena das Escrituras.

## **AGOSTINHO**

A abordagem alegórica de Agostinho é muito conhecida. Embora Bray sugira que Agostinho siga uma abordagem literalista nas cartas paulinas (BRAY, 2017, p. 91), vê-se que ele também usa de alegoria por vezes, como ao tratar de Rm 7.2:

The soul is compared to the wife, the husband to the sinful passions which are at work in the members of the body to bring forth the fruit for death, so that the children appropriate to such a union are born. [...] Three things are here involved: the soul as the wife, the sinful passions as her husband, and the law as the rule concerning her husband. The soul is said to be set free, however, not because the sins represented by the husband die but because the soul itself dies to sin and is freed from the law. Thus the soul becomes the wife of another husband, Christ, when it has died to sin even though the sin itself goes on living (AGOSTINHO; BURNS; NEWMAN; WILKEN, 2012, p. 160).

Assim, contrariando a própria explicação de Paulo (Rm 7.4ss), Agostinho fragmenta o ser humano (a noiva) entre alma e carne, associando uma com a noiva e a outra com o noivo. E chega a incluir até mesmo a imagem de filhos, a qual não aparece em Rm 7. Embora sua discussão possa ser relacionada com o que seguirá

posteriormente no capítulo (v.7ss), verifica-se uma supressão dos versículos imediatamente seguintes (v. 4ss).

No caso acima, a alegoria de Agostinho parece ser tão simples quanto a de outros ocidentais, utilizando poucas referências externas à perícopes e lidando com apenas alguns aspectos. Já em outras passagens, Agostinho traça alegorias mais complexas como ao se servir de Gn 1 para falar sobre o começo da Igreja:

Proceed in thy confession, say to the Lord thy God, O my faith, Holy, Holy, Holy, O Lord my God, in Thy name have we been baptized, Father, Son, and Holy Ghost, in Thy name do we baptize, Father, Son, and Holy Ghost, because among us also in His Christ did God make heaven and earth, namely, the spiritual and carnal people of His Church. Yea, and our earth, before it received the “form of doctrine,” was invisible and formless, and we were covered with the darkness of ignorance. For Thou correctest man for iniquity, and “Thy judgments are a great deep.” But because Thy Spirit was “borne over the waters,” Thy mercy forsook not our misery, and Thou saidst, “Let there be light,” “Repent ye, for the kingdom of heaven is at hand.” Repent ye, let there be light. And because our soul was troubled within us, we remembered Thee, O Lord, from the land of Jordan, and that mountain equal unto Thyself, but little for our sakes; and upon our being displeased with our darkness, we turned unto Thee, “and there was light.” And, behold, we were sometimes darkness, but now light in the Lord (AGOSTINHO; SCHAFF, 1886, p. 194).

Ao se utilizar de “Holy, Holy, Holy” talvez esteja se referindo a Is 6.3. Já o batismo no Pai, Filho e Espírito Santo pode ser o uso de Mt 28.19. Contudo, ele relaciona a criação dos céus e da terra com dois tipos de pessoas, espirituais e carnis respectivamente. Ambas pertencem de alguma forma à Igreja. Tal como a terra era sem forma



e vazia, assim também são aqueles cobertos pelas trevas da ignorância sobre a doutrina cristã. E a própria ordem divina para se gerar a luz física parece ser associada à conversão (AGOSTINHO; SCHAFF, 1886, p. 194).

Em sua obra *A doutrina cristã*, ele apresenta alguns aspectos de sua hermenêutica. Dentre eles, alguns se destacam, como:

All instruction is either about things or about signs; but things are learnt by means of signs. I now use the word “thing” in a strict sense, to signify that which is never employed as a sign of anything else: for example, wood, stone, cattle, and other things of that kind [...] what I call signs: those things, to wit, which are used to indicate something else. Accordingly, every sign is also a thing; for what is not a thing is nothing at all (AGOSTINHO; SCHAFF, 1887, p. 523).

Nesta distinção encontra-se a razão para Agostinho usar tanto o sentido alegórico quanto o literal. Este deve ser usado, quando as coisas não são sinais. E aquele nos demais casos.

Os sinais podem ser naturais, quando “apart from any intention or desire of using them as signs, do yet lead to the knowledge of something else, as, for example, smoke when it indicates fire” (AGOSTINHO; SCHAFF, 1887, p. 535). Ou podem ser convencionais, os quais “living beings mutually exchange for the purpose of showing, as well as they can, the feelings of their minds, or their perceptions, or their thoughts” (AGOSTINHO; SCHAFF, 1887, p. 536). Logo, o que difere um de outro é que o último é intencional, enquanto o primeiro é fortuito.

Como o significado dos sinais pode ser obscuro, Agostinho sugere algumas formas de vencer esta obscuridade. “The great remedy for ignorance of proper signs is knowledge of languages [...] Hebrew and Greek, that they may have recourse to the original texts if the endless diversity of the Latin translators throw them into doubt” (AGOSTINHO; SCHAFF, 1887, p. 539-540). Aliado a este conhecimento das línguas originais o uso de diversas traduções pode ajudar o entendimento, principalmente quando uma parece lidar com o sentido literal, enquanto outra com o sentido figurado/ espiritual (AGOSTINHO; SCHAFF, 1887, p. 540). Além disso, o intérprete pode aprender o significado de uma palavra por meio de “a passage that shows, either by the preceding or succeeding context, or by both, the force and significance of the phrase we are ignorant of” (AGOSTINHO; SCHAFF, 1887, p. 542). Portanto, Agostinho faz uso de elementos que ainda estão presentes atualmente na hermenêutica gramatical.

O uso de conhecimentos de autores pagãos também é estimulado: “let every good and true Christian understand that wherever truth may be found, it belongs to his Master” (AGOSTINHO; SCHAFF, 1887, p. 545). Essa postura se assemelha ao que muito posteriormente será chamado de “graça comum”. Ela sugere a utilidade de um conhecimento mais eclético por parte do exegeta. Dentro deste *corpus*, inclui-se o conhecimento histórico, das atualmente chamadas ciências naturais, medicina, agricultura, navegação, dança, corrida, artes marciais (ou seja o conhecimento

geral de qualquer atividade a que uma passagem possa fazer referência), retórica, filosofia etc. (AGOSTINHO; SCHAFF, 1887, p. 549, 550, 554).

Retornando aos sentidos literais e figurados, ele alerta: “we must beware of taking a figurative expression literally” (AGOSTINHO; SCHAFF, 1887, p. 559) e “we must also pay heed to that which tells us not to take a literal form of speech as if it were figurative” (AGOSTINHO; SCHAFF, 1887, p. 560). Este talvez seja o motivo para Agostinho ser tratado como alguém que hora assume a posição alegórica, hora a rejeita apenas em teoria (BRAY, 2017, p. 92). Assim, a alegoria pode em alguns casos ser a abordagem errada.

Imediatamente a seguir, Agostinho orienta como diferenciar entre os sentidos que devem ser atribuídos a uma perícopa específica:

Whatever there is in the word of God that cannot, when taken literally, be referred either to purity of life or soundness of doctrine, you may set down as figurative. Purity of life has reference to the love of God and one’s neighbor; soundness of doctrine to the knowledge of God and one’s neighbor (AGOSTINHO; SCHAFF, 1887, p. 560-561).

Portanto, mais uma vez a doutrina é trazida como o referencial para a interpretação bíblica. No entanto, Agostinho se diferencia dos autores anteriores, por incluir também o conhecimento do próximo (antropologia) e a ética cristã como lentes hermenêuticas.

Além de trazer seus próprios princípios, Agostinho também expõe e comenta brevemente as sete regras de Ticônio, citadas

anteriormente (AGOSTINHO; SCHAFF, 1887, p. 568-573). Sua posição sobre a obra pode ser assim resumida:

Now these rules, as expounded by their author, do indeed, when carefully considered, afford considerable assistance in penetrating the secrets of the sacred writings; but still they do not explain all the difficult passages, for there are several other methods required, which are so far from being embraced in this number of seven, that the author himself explains many obscure passages without using any of his rules; finding, indeed, that there was no need for them, as there was no difficulty in the passage of the kind to which his rules apply (AGOSTINHO; SCHAFF, 1887, p. 568).

Assim, Agostinho julga a obra de Ticônio relevante até certo ponto, dado que seja incompleta, ou mal utilizada. De fato, Agostinho elenca outros aspectos que são úteis para a compreensão das Escrituras. Por um lado, resgata a alegoria e a eleva a um maior grau de complexidade, em que os detalhes do texto são todos examinados, ao invés de um ou mais pontos que servirão para compor uma cadeia de raciocínio. Neste sentido, ele parece tentar extrair de uma passagem o máximo possível. Mas também ressalta mais que os outros autores vistos acima a importância gramatical (inclusive seu contexto). Finalmente, ele lida com a difícil tarefa de utilizar um conhecimento “pagão”, sem contudo colocar em risco a doutrina. Na verdade, mais uma vez, é a doutrina que serve de referencial teórico para a exegese.

## CONCLUSÃO

A grosso modo, é possível identificar uma tendência, ao se abstrair elementos específicos em favor dos comuns. Os autores vistos acima demonstram uma certa diversidade que contempla desde abordagens mais literais (sobretudo Pelágio) às mais alegóricas (utilizadas em graus diferentes pelos demais). De fato, alguns deles transitaram mais na dicotomia literal-espiritual (ou figurado), sendo Jerônimo um autor que se preocupa mais em fazer tal distinção. Enquanto outros trouxeram regras mais específicas. Se para Jerônimo a razão poderia ser um empecilho. Já para Ticônio e Agostinho, que se preocuparam em estabelecer outras regras, a razão tem uma contribuição importante. Mas, mesmo para estes, a alegoria tinha seu lugar.

Se é possível identificar uma tendência que incluía Pelágio seria dizer que todos os ocidentais buscavam ler uma perícopa à luz do todo da revelação. E que, para quase todos eles (com exceção de Pelágio) a alegoria parecia cumprir essa função. De fato, a unidade das Escrituras parece ser um pressuposto.

No entanto, uma segunda tendência seria que a sã doutrina servia de referencial para guiar o sentido literal, a alegoria e as demais abordagens exegéticas. Sobretudo, percebe-se uma preocupação com a cristologia e soteriologia nas citações acima.

Assim, a tendência era de se utilizar o AT como forma de apresentação de aspectos do evangelho.

Como afirmado, estas duas tendências são pressupostos que podem se mostrar salutarens diante de abordagens excessivamente críticas, ou diante de tendências que fragmentem a revelação bíblica. Nestas últimas podem-se incluir conceitos que neguem ou diminuam a validade de um dos Testamentos. Mas também concepções dispensacionalistas mais radicais que tentem opor as dispensações entre si, setorizando (e isolando) partes da revelação bíblica.

No entanto, aspectos secundários também se mostraram relevantes, desde a abordagem de tradução de Jerônimo, passando pelas regras teológicas e literárias de Ticônio e incluindo aspectos da cultura geral e de conhecimentos linguísticos, como apontados por Agostinho.

Sendo assim, a hermenêutica e exegese ocidental latina possuem uma abordagem mais rica do que a comumente divulgada em muitas das graduações de teologia. De fato, ela permite até mesmo resgatar a importância da relação entre teologia e exegese, quando se compara os resultados de Pelágio com os de outros de sua época.

Finalmente, o sentido claro do texto associado à analogia das Escrituras representou uma contribuição significativa num período posterior aos ocidentais latinos. Pois ela permite buscar aquela analogia, sem esvaziar o significado possível do texto em seu contexto histórico e literário imediato. No entanto, a alegoria ainda se manifesta nos púlpitos de muitas igrejas e nas redes sociais.

Contudo, ela tem contemplado menos a analogia das Escrituras do que a dos ocidentais latinos, sendo até mesmo limitada quanto ao poder do evangelho. Pois ao invés de relacionar o texto a Cristo e sua obra, a alegoria atual parece muitas vezes se relacionar mais com princípios legalistas e até mesmo arbitrários. Desta forma, embora a prática do sentido claro associado com a analogia das Escrituras pareça melhor, aqueles que ainda assim insistirem em recorrer à alegoria fariam bem em aprender com os ocidentais latinos como fazê-lo. Com isso, não esvaziariam sua alegoria nem da sã doutrina, nem do poder do evangelho.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AMBROSIASTRO; ODEN, T.C.; BRAY, G.L. (org). **Commentaries on Romans and 1-2 Corinthians**. Tradução Gerald L. Bray. Downers Grove: InterVarsity Press. 2009 (Ancient Christian Texts).

BRAY, G. **História da interpretação bíblica**. Tradução Daniel Hubert Kroker. São Paulo: Vida Nova, 2017.

BEALE, G. K. **Você se torna aquilo que adora: uma teologia bíblica da idolatria**. Tradução Marcus Throup. São Paulo: Vida Nova, 2014

BURNS, J.P., Jr., NEWMAN, C. e WILKEN, R.L. (Orgs.) **Romans: Interpreted by Early Christian Commentators**. Tradução J.P. Burns Jr. e C. Newman. Grand Rapids; Cambridge: William B. Eerdmans Publishing Company. 2012. (The Church's Bible).

CHILDS; B.S. **The Struggle to Understand Isaiah as Christian Scripture**. Grand Rapids: Eerdmans, 2004.

GREIDANUS, S. **Pregando Cristo a partir de Gênesis**. Tradução Marcos José Soares de Vasconcelos. São Paulo: Cultura Cristã, 2009.

JERÔNIMO. **Commentary on Ecclesiastes**. Tradução Richard J. Goodrich e David J.D. Miller. Mahwah: The Newman Press, 2012 (Ancient Christian Writers), p. 57

\_\_\_\_\_. **Commentary on Isaiah: Including St. Jerome's Translation of Origen's Homilies 1–9 on Isaiah**. Tradução Thomas P. Scheck. Mahwah: The Newman Press, 2015 (Ancient Christian Writers).

OSBORNE, G. R. **A espiral hermenêutica: uma nova abordagem à interpretação bíblica**. Tradução de Daniel de Oliveira, Robinson N. Malkomes, Sueli da Silva Saraiva. São Paulo, SP: Vida Nova, 2009.

SCHAFF, P. (org.). **Saint Augustin: Anti-Pelagian Writings**. Tradução Peter Holmes; Robert Ernest Wallys e Benjamin B. Warfield. Nova Iorque: Christian Literature Company, 1893 (A Select Library of the Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church, Primeira Série, v. V).

\_\_\_\_\_. **St. Augustin's City of God and Christian Doctrine**. Tradução J.F. Shaw. Búfalo: Christian Literature Company, 1887 (A Select Library of the Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church, Primeira Série, v. II).

\_\_\_\_\_. **The Confessions and Letters of St. Augustin with a Sketch of His Life and Work**. Tradução J.G. Pilkington. Búfalo: Christian Literature Company, 1886 (A Select Library of the Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church, Primeira Série, v. I).



\_\_\_\_\_.; WACE, H. (orgs.). **St. Jerome: Letters and Select Works.** Tradução W. H. Fremantle; G. Lewis; W. G. Martley. Nova Iorque: Christian Literature Company, 1893 (A Select Library of the Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church, Segunda Série, v. VI).

TAVARES, M. L. A hermenêutica de Jerônimo: reflexões para a exegese e hermenêutica atual a partir de um pai da igreja. **Teologia Brasileira.** São Paulo, n. 102. 2238-0388. 2024. Disponível em: <<https://teologiabrasileira.com.br/a-hermeneutica-de-jeronimo-reflexoes-para-a-exegese-e-hermeneutica-atual-a-partir-de-um-pai-da-igreja/>>. Acesso em: 04 abr. 2024.

TICÔNIO. **Le livre des règles.** Tradução Jean-Marc Vercruysse. Paris: Les Éditions du Cerf. 2004 (Sources Chrétiennes, v. 488).

## **ABSTRACT**

Latin Westerners are little known in Protestant circles, whether in seminaries or – even more so – in churches. In part, this is due to the fact that only a few of its representatives are listed in books on church history or biblical interpretation. But this lack of knowledge is also due to a simplistic view of their hermeneutic approaches. This article seeks to bring greater consideration not only to the way in which allegory was used, but also to other approaches of Latin hermeneutics. This brief compilation allows current hermeneutists to use some Latin concepts for their practice, whilst taking due care to avoid their limitations and disadvantages.

## **KEY WORDS**

Westerners; Latins; hermeneutics; allegory; Ambrose; Hilarious; Ambrosiaster; Ticonium; Jerome; Pelagius; Augustine.

# THE ROLE OF REASON IN THEOLOGY ACCORDING TO CAMPEGIUS VITRINGA'S PERSPECTIVE.

*Rorgers Henry Pianaro<sup>1</sup>*

## ABSTRACT

The role of reason in theological reflection has been answered in a balanced way by Reformed theology. Far from prefiguring it as a foundation, reason has occupied a more serving role under this tradition. The aim of this article, other than introducing the Reformed theologian and exegete Campegius Vitringa to Brazilian readers, is to investigate the role of reason in the thought of Campegius Vitringa. By acknowledging that reason has a restricted and secondary role in theological activity, Vitringa aims to establish the place of reason in theological discourse in a way that appropriately answers what Scripture itself alludes to, without undermining its virtues.

## KEYWORDS

Campegius Vitringa. Reformed Theology. *Nadere Reformatie*. Reason. Scripture.

---

<sup>1</sup> Pastor Presbiteriano. Professor do Seminário Presbiteriano do Sul - Extensão Curitiba. Bacharel em Direito pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná. Bacharel em Teologia pelo Seminário de Campinas Extensão Curitiba. Mestre em Teologia pela Theologische Universiteit Kampen.

## 1 PUTTING CAMPEGIUS VITRINGA IN CONTEXT

### 1.1 *Campegius Vitringa's life and context*

Campegius Vitringa is among the most well-known biblical scholars of the eighteenth century (VITRINGA, 2018, p. 20 and TELFER, 2020, p. 172). One of the best interpretations on the book of the prophet Isaiah ever written bears his name (TELFER, 2016, p. 12). He was born on May 16, 1659, in the northern Dutch province of Friesland and died in Franeker on March 31, 1722 (VITRINGA, 1835, p. 153-76). He attended the universities of Franeker (1675-1678) and Leiden (1678-1679) for his academic training. He worked as a professor at the University of Franeker his entire life (GOUDRIAAN, 2013, p. 451).

To have a better understanding of Vitringa, it is imperative to place his life and environment inside the *Nadere Reformatie* movement which emerged in Holland in the late seventeenth and early eighteenth centuries (TELFER, 2016, p. 163-165). Fundamentally, the *Nadere Reformatie* or Dutch Second Reformation (BEEKE, 1993, p. 301),<sup>2</sup> as some prefer to identify, was a spiritual movement that aimed to help Christians live out the

---

<sup>2</sup> A fuller account of the theological and intellectual context surrounding this movement can be found in the article “*The Dutch Second Reformation (Nadere Reformatie)*,” (BEEKE, 1993, 301FF). Another name for the *Nadere Reformatie* is the Dutch Second or Further Reformation. (BEEKE and PEDERSON, 2006)

Christian piety found in the Bible in a real and authentic way in God's world.

“Alongside the Dutch contribution to Reformed theology was a British-inspired rejuvenation of practical piety, called the *Nadere Reformatie* (i.e. further reformation), that infused among the churches a sense of purpose and commitment to godliness like that which had characterized Puritanism at turn of the seventeenth century. Willem Teellinck (1579–1629), the leader of this movement, had studied law in England, admired the zeal he witnessed in Puritan churches, and sought to model the Dutch churches after the Puritans, especially in the matter of Sabbath observance, by prohibiting recreation and business on Sundays.” (HART, 2013, p. 79)

Most likely, the phrase *Nadere Reformatie* was coined for the first time to refer to a movement that supported a reformation that was actually put into practice (VOS, 2013, p. 121). The idea under the identification stated is a church being referred to as a reforming church rather than a reformed one (BEEKE, 2003, p. 7). He advocated for an ongoing reformation along with others. Today, the Latin label *Ecclesia reformata semper reformanda* still seizes and express the essence of the idea perfectly, that is, a church that is reformed must stay reformed.<sup>3</sup> In English, ‘further’ refers to a reformation that has been carried out (BEEKE, 1993, p. 300). Many

---

<sup>3</sup> This term has received more attention in recent years. Its application can have an antiquated connotation when its meaning is not understood. Its goal has been to draw attention to a consistent perspective about the Scriptures and tradition in general. (MULLER, 2011, 30)

believed that only a portion of the Reformation had actually occurred. Although there were already obvious indications of the same endeavor at the end of the sixteenth century, the movement gained particular significance during the great Synod of Dordrecht (1618–19) (BEEKE, 1993, p. 298-299). The doctrine was established at Dort as expression of the catholic foundations of the church (GODFREY, 2011, p. 260). However, a truly Christian life was necessary for the existence of the cleansed teaching; else, the orthodoxy would die (BEEKE, 1993, p. 308ff). Doctrine and life, theory and practice, faith and experience, orthodoxy and inspiredness, all of them, must always go hand in hand (BEEKE, 1993, p. 317). If these realities are kept apart, each becomes poorer (TELFER, 2020, p. 163-165). As Charles Telfer have suggested Vitranga was immersed in the spirituality and concern for a living religion that characterized the *Nadere Reformatie*.<sup>4</sup> (TELFER, 2016, p. 218) In this way, it is first possible to draw the short and concise conclusion that Vitranga's environment influenced all of his works throughout his life, including those with an exegetical orientation as well as those with a more theological and pastoral orientation. (VITRINGA, 2018, p. 13)

Over the years a large body of scholarly works aims to portray Vitranga as a superb exegete. (CHILDS, 1999, P. 90)

---

<sup>4</sup> An important piece of information added to this fact is what Richard A. Muller has pointed out. Muller has connected Campegius Vitranga's life under the influence of *Nadere Reformatie*. This movement has shaped Vitranga life and theology. (MULLER, 2003, pgs. 32, 81, 83)

Campegius Vitringa's exegetical writings were a large portion of his academic career, but he also wrote a significant work in theology called *Doctrina christianae religionis per aforismos summamim descripta* (The Teaching of the Christian Religion Summarily Described by Aphorism). (VITRINGA, 1785, p. 198) Vitringa wrote the work with his pupils in mind, and it was improved and expanded upon over time. (TELFER, 2016, p. 198) But up until now, scholars haven't given this work much thought.<sup>5</sup> Vitringa's theological thought as expressed in *Doctrina christianae religionis* still remains practically untouched.

## 1.2 Literature Review

Vitringa's prominence is also linked to his friendship with the well-known federal theologian Johannes Cocceius. (CHILDS, 1999, p. 90) But Vitringa foreshadows himself as one of Cocceius's more moderate adherents in eschewing an interpretation overly preoccupied with allegorical conjecture. Hugo Grotius's influence may have contributed to Vitringa's equilibrium (VAN DER WALL, 1994, p. 198-202). Grotius recognized no trace of Christ in the Bible, but Cocceius had a tendency to see him everywhere. (WALL, 1994, p. 198-199)

---

<sup>5</sup> There is an exception that must be made to this statement, Charles K. Telfer works on Vitringa's method, and he gives a particular attention to chapter II of *Doctrina Christianae Religionis*, in addition to providing the entire translation of this chapter in his book. (TELFER, 2016, p. 83-84)

In his piece on Vitringa, Brevard Childs emphasizes how Vitringa's outstanding work providing commentary on the book of Isaiah has garnered the attention of academics. There are over seven hundred pages in this work. (CHILDS, 1999, p. 90-91) Childs claims that Vitringa considered himself to be a theologian working for the church, and that his divine calling was to provide the church with knowledge that accurately represented what the Lord had revealed. (CHILDS, 1999, p. 90) Childs adds that Vitringa's exegetical approach in this endeavor was to determine the *sensus genuinus*, or in this case, the text's literal meaning. Childs emphasizes that Vitringa did not ignore the *mystice* aspect in his quest for the literal meaning. In order to begin examining whether the prophecy itself permits a methodology that can account for future events, Vitringa begins by interpreting the biblical text in its most literal sense, and if there is room the *mystice* sense can be applied. (CHILDS, 1999, p. 91) In the context of biblical exegesis, Child's observations are incredibly valid.

Ernestine van der Wall in her article on the prophetic theology of Campegius Vitringa evaluates how the 18th century launched serious attacks on the validity of the Holy Scriptures. (WALL, 1994, p. 195-197) Within this scenario produced by the Enlightenment, the motto was that both prophecies and miracles no longer served as proof of the veracity of Christianity.<sup>6</sup> In some

---

<sup>6</sup> "In the late seventeenth and early eighteenth centuries Christianity came under heavy attack from a growing group of sceptics and atheistic. These enemies of the

European intellectual environments, the question of how trustworthy the Scriptures were was becoming increasingly popular. (WALL, 1994, p. 195)

In England through the deist Anthony Collins, skepticism regarding the validity of prophecies was extremely cultivated and defended. (WALL, 1994, p. 195) In the Netherlands this discussion began a little earlier with Hugo Grotius' more literalist method as a point of discussion. (WALL, 1994, p. 195)

Faced with this negative view of the value of the prophecy, Wall highlights Vitringa's genius. (WALL, 1994, p. 197-198) Although Vitringa was a disciple of Johannes Cocceius, Vitringa in his prophetic theology, according to Well, "attempted to steer a middle course between the concepts of the two scholars who had formulated the main prophetic systems of his days: Hugo Grotius and Johannes Cocceius." (WALL, 1994, p. 198) Wall opportunely emphasizes that Cocceius' system was the most influential in the Dutch theological context at that time. (WALL, 1994, p. 199)

Cocceius' method was to demonstrate that the Scriptures have an internal harmony (WALL, 1994, p. 200-201), in this sense Cocceius discovered that the Scriptures have the same subject in all prophecies, Christ and his Kingdom. (WALL, 1994, p. 201) He sought to demonstrate this by dividing it into seven periods and

---

Christian faith contributed to the growth of irreligion by directing their attack against the divine authority of the Bible. One of their main weapons was to show that the two traditional proofs of the Christian faith, miracles, and prophecies, had no validity whatsoever." (WALL, 1994, p. 195)



applying a more typological reading to the prophecies. (WALL, 1994, p. 200-201) On the opposite side was Grotius, and as a preterist, he emphasized the predictions' nearly instantaneous fulfillment. (WALL, 1994, p. 199 and 202) For him, the predictions were primarily about Israel, but they also permitted a secondary interpretation, a *sensus sublimior* or *sensus mysticus*, which might allude to Christ;<sup>7</sup> the literal interpretation, however, was preferred to Israel. (WALL, 1994, p. 199)

Vitringa tried a '*via media*' between Cocceius and Grotius (WALL, 1994, p. 206), he did not advocate an extreme typological method like Cocceius. (WALL, 1994, p. 202) In this instance, Vitringa interpreted prophecy as an instantaneous, literally understood forecast of a contingent fact or event in the future based on divine revelation. Wall claims that Vitringa aims to show that we can only look for the mystical interpretation if the text is, in fact, pointing to the same thing.<sup>8</sup> If the passage does, in fact, refer to the same subject, Vitringa is aware that the interpreter may interpret it as literal or mystical simultaneously. Finally, according to Wall, Vitringa comprehends that prophetic theology is one that looks for

---

<sup>7</sup> "Besides the literal, primary sense of the text, Grotius nevertheless allowed for a secondary meaning, a '*sensus sublimior*' or '*sensus mysticus*,' which referred to Christ. This '*sensus mysticus*,' however, would always remain the secondary meaning, the '*sensus primarius*' being the literal, Israel-oriented one." (WALL, 1994, 199).

<sup>8</sup> "We must never depart from the literal meaning of the subject mentioned in its own appropriated name, if all or its principal attributes square with the subject of the prophecy – an unerring canon and of great use." (VITRINGA, 1835, 157)

the spiritual meaning (Cocceius) after first seeking the literal meaning (Grotius).<sup>9</sup>

Charles K. Telfer's primary goal is to analyze and evaluate Campegius Vitringa's exegetical approach. (TELFER, 2016, p. 17) In identifying and presenting Vitringa's exegetical approach for the modern day, Telfer's book *Wrestling with Isaiah: the exegetical Methodology of Campegius Vitringa* is his primary endeavor. Telfer presents a thorough overview of the literature on Vitringa; his extensive bibliography includes nearly all recently published publications on the subject. (TELFER, 2016, p. 43ff) Initially, Telfer's primary discussion is about the consistency of Vitringa's exegetical approach. Despite citing *Doctrina Christiananae Religionis*, Telfer's main concern is with chapter 2, *De scriptura sancta*, and the possible connection between this chapter and his exegetical method applied to the book of Isaiah and the potential relationship between this chapter and the way he saw the book of Isaiah.

As we have seen so far in our literature review about Vitringa, the authors are more concerned with dealing with Vitringa's exegetical effort and result than his theological thought expressed in *Doctrina christiana religionis*. The goal of this work consists of filling the gap in the academic community concerning

---

<sup>9</sup> "If the attributes by no means agree with the subject expressed by its own name in the prophecy, we must think of *another parallel or corresponding subject*, which is mystically called by this name on account of the agreement between the type and antitype." (VITRINGA, 1835, 157) (WALL, 1994, 203).

Campegius Vitringa's theological ideas. In order to do this in the light of Vitringa's formation and context, we intend to analyse his theological thought, as expressed in the first chapter of the *Doctrina christiana religionis*.

The question to be introduced and answered in this paper is: *What part does reason play in the theological reflection of Vitringa?* In other words, can the exercise of reason in theological activity be something that elevates it to a foundation, or is its activity subsidiary and instrumental? How does Vitringa explain and develop this idea of the role of reason in the activity of theological study and reflection? To undertake this task satisfactorily, we will commence by scrutinizing the initial chapter of Vitringa's work *Doctrina christiana religionis*, identifying and highlighting the role of reason within theological discourse.

## 2 INTRODUCTORY ANALYSES

### 2.1 *Reason and Revelation and the principle of theology*

Every science derives its definitions from a set of guiding principles according to Vitringa.<sup>10</sup> In light of this, Vitringa attempts to clarify from the outset of his work that it is a requirement of every

---

<sup>10</sup> “*Ad tav Prolegovmena cujusque Scientiae, rite atque ordine tractandae, pertinet, tum ipsius illus Rei, sive Scientiae, de quâ agitur, definitionem tradere; tum principia indicare, ex quibus solida illius intelligentia hauriri possit.*” (VITRINGA, 1785, I:1)

science to define the theoretical framework upon which the scientific investigation is based before delving into the nature of the science itself. (VITRINGA, 1785, I:1) The science that aims to investigate supernatural phenomena or topics connected to religious doctrines is called theology. (VITRINGA, 1785, I:2)

In Vitringa's view, in order for humans to contemplate the existence of a divine entity, they must possess certain rational qualities.<sup>11</sup> The principle of theological science is the possibility of God being known and also the human capacity to be able to know him, without these two realities there would be no way for theological science to exist according to Vitringa. (VITRINGA, 1785, I:16) To know God, reason must turn in a contemplative attitude toward his nature, attributes, plans, and works.<sup>12</sup> Vitringa demonstrates the impact of the *Nadere Reformatie* movement on the value and promotion of a holy life where knowledge and practice go hand in hand in his own work. (TELFER, 2020, p. 173)<sup>13</sup> As the heir of this movement, Vitringa is attempting to make the case that

---

<sup>11</sup> In this regard, Vitringa is cautious when quoting Romans 1.19 because, in his view, all people possess this capacity for reason. There are no social groups on the planet where these rationality-related qualities are absent. What is known about God is captured regardless of the ethnic context in which each person may live. (VITRINGA, 1785, I:3,4)

<sup>12</sup> "*Ratio cuique homini, ad eam attendenti, objicit cogitationem de Deo ad novhsin prudentem considerationem amplissimorum & pulcherrimorum Dei Operum; sive ea in Nobis, Ps. 149:14,15,16; Act. 17:25,28. Sive in Mundo universo contemplemur. Rom. 1.20; Ps. 19.1; Is. 40.26; Job 12.7-10.*" (VITRINGA, 1785, I:17)

<sup>13</sup> The same influence of *Nadere Reformatie* can be seen on William Ames. (VLIET, 2013).

theology and the proper worship of God are intimately intertwined. Theology's goal is to prepare people for worship and service.<sup>14</sup> To engage in this contemplative practice that inspires wonder and reverence, mind and heart must be joined. The most profound form of worship that anyone can engage in is knowing God.

God made himself known to humanity in order to make it clear that it is his responsibility to serve and worship him as Lord and God. The intentionality of revelation and human capacity to receive, comprehend, and react to it are complementary in Vitringa's views (VITRINGA, 1785, I:13). For Vitringa, theology is therefore “the doctrine by which mankind, even in their miserable state due to sin, is instructed concerning God, His ways, and true worship, for certain comfort in this life (Romans 15:4) and complete salvation in the future (John 20:31).” (VITRINGA, 1785, I:16)

Vitringa makes this assumption, which is why he wishes to highlight the theological tenets before providing a definition. In this sense, the theological milieu in which Vitringa lived is typified by his initial attempt to offer the basis upon which he will build his definitions. Any definition of what is brought about must take theological principles into consideration (MULLER, 2003, p. 86). Muller goes on to say that the prolegomena always deal with issues

---

<sup>14</sup> “*Omnis enim qualiscunque dissertativo de Deo, vel de ipso instituitur Deo, ejusque Operibus, & qui inde nascuntur, variis ad hominem respectibus, vel de Officiis hominis erga Deum, quae Deus ab ipso exigit, tanquam sua h. e. sibi debita, Mich. 6.8. Matt. 22.21. unde Theologia distinguitur in Theoreticam & Praticam.*” (VITRINGA, 1785, I:13)

that are constant and must always have an impact on the doctrinal statement. (MULLER, 2003, p. 86) Prolegomena in the theological field is surrounded by questions related to the human capacity to know divine things: if God can be seen as an object of study; if human beings can trust in their sense and language; and if the language can bear or translate the divine attributes. (MULLER, 2003, p. 86)

To put it succinctly, prolegomena attempt to address two basic and straightforward questions: what is theology and is it really able to be stated and embraced? (MULLER, 2003, p. 86) It is part of the prolegomena of any science to identify its foundations before going on to justify its arguments. These foundations are the principles (*principia*) on which the study is built. For Vitringa, as mentioned above, the two principles where the possibilities of doing theology lie are revelation and reason. Both are means given by God to his creation so that his creatures, created in his image and likeness, can respond in service and worship. (VITRINGA, 1785, I:17 and 20)

## *2.2 The problem of human reason*

One point to take into consideration at this point is the effect of sin on the human mind or reason. Vitringa clearly seeks to look not only theologically at the current situation of man and woman

after the fall, but also exegetically. (GOUDRIAAN, 2013, p. 30)<sup>15</sup> To do this, he follows the same path as Paul in his presentation of the human condition under sin.<sup>16</sup> Vitringa's theological insight demonstrates the influence that John Calvin had on a whole generation of theologians from the Reformed tradition, where the literal meaning was the first thing to be sought. (TELFER, 2016, p. 210ff)<sup>17</sup> However, unlike Calvin, Vitringa also seeks the mystical or spiritual meaning of a passage. (TELFER, 2016, p. 211-212) The fall of the human being into sin, due to his voluntary and active disobedience, brought about a transformation in the human condition of perceiving the reality that surrounds him.

We must love nothing among all the things of this world (food, drink, proper pleasures) so vehemently that, if necessary, we could not separate ourselves from it except with great bitterness of spirit. And we must use all things temperately and under the government of sanctified reason so that it is obvious that we have been freed from slavery to corruption and transported into the state of the liberty of the sons of God (John 8:36; Rom. 8:21–22). (VITRINGA, 2018, p. 90)

---

<sup>15</sup> “Atheism is the worst and most serious of all faces. It is an offense against the clear light of reason and in effect changes light into darkness and darkness into light.” (VITRINGA, 2018, p. 83)

<sup>16</sup> “*Quo sensu Paulus ait Eph. 2.12. Gentiles olim destitutos fuisse spe, certissimo caetero qui verae Religionis fructu.*” (VITRINGA, 1785, I:44)

<sup>17</sup> John Calvin, in his Commentaries on the Epistle to the Ephesians commenting the verse three of the chapter 2, says: “To fulfil these desires, is to live according to the guidance of our natural disposition and of our mind. *The flesh* means here the disposition, or, what is called, the inclination of the nature; and the nest expression means what proceeds from the mind. Now, *the mind* includes reason, such as it exists in men by nature.” (CALVIN, 1984, 3:2)

Vitringa takes this into account very seriously and decisively. Although he recognizes that this idea and notion of the existence of God has not completely disappeared from creation, and in this case mainly from the human being, the state of sin entered by man and woman has produced real distortions in this perception of the divine and the purpose of all things, reason needs to be sanctified. (VITRINGA, 1785, I:41; VITRINGA, 2018, p. 81) Under this situation of depravity, or deprivation of justice, man is not in a position to think or elaborate anything about heavenly things with perfection.<sup>18</sup> Various discussions can be established about God and things related to divine matters, some of which are even false and erroneous, circumscribed by theological aspects, but false due to the presence of sin in the mind. In a stricter and more precise sense, Vitringa defines sound and true theology as the doctrine by which humanity, even in its miserable state as a result of sin, must elaborate and learn from God's gracious intervention, His ways, and true worship in order to receive certain consolation in this life (Romans 15:4) and complete salvation in the hereafter (John 20:31), which can only occur via the gracious revelation.<sup>19</sup>

---

<sup>18</sup> "*Quae cum turbaverit primum rerum ordinem: sola Ratio, hoc rerum statu, homini, viam felicitatis aeternae, monstrare nequit.*" (VITRINGA, 1785, I:45). A similar approach can be seen Vitringa book's *The Spiritual Life*. (VITRINGA, 2018, p. 84)

<sup>19</sup> "*Voluntas enim & modus, servandi hominem miserum, Divini sunt arbitrii, de quo nihil, nisi per revelationem gratiosam, homini liquere potest.*" In: Vitringa, *Doctrina christianae religionis*, I, 42.



In this sense, Vitranga then makes a point of discussing the Pelagian error that it would be enough to rely on one's own human abilities to achieve such knowledge. (VITRINGA, 1785, I:43) The Scriptures are contrary to Pelagian assertions. (VITRINGA, 1875, I:43) Man in a situation of misery brought on by sin cannot rely on the powers of his own flesh to approach God and know him according to the honor and holiness deserved by God. (VITRINGA, 1785, I:42)

However, the basis of all worship of God and knowledge is provided or offered by God himself to his creation. (VITRINGA, 1785, I:33) It is up to human beings created in the divine image to recognize this need and respond accordingly. In the many relationships that these human beings have with God, we find the answer to this divinely instituted vocation. The answer to this worship is cognitively elaborated theology.<sup>20</sup> It so happens that all human beings lack the Divine perfection disposed and present in them before the Fall. Justice and righteousness, the fruit of the state of purity in which they lived, have been lost. Although there was a fall, the dependence of the lower beings on God remains, the same dependence as before, and it would still be necessary for them to give

---

<sup>20</sup> “*Etiam si enim hic non excludam, sumam Divinae perfectionis Excellentiam, quae entia omnia inferiora, ratione praedita, obligat ad eum magnificandum, & admirandum; quin & celebrandum ac glorificandum: si tamen ea separari posset ab entium inferiorum dependentia à Deo, hactenus ea non obligaret ad gratiarum actionem, obsequium, & amorem Dei, quae verae Religionis magnam faciunt partem.*” In. Vitranga, *Doctrina christiana religionis*, I, 34.

thanks, obey God and love Him - acts that constitute a significant part of true religion. (VITRINGA, 1785, I:34) However, even if I exclude nothing here, I will accept the excellence of Divine perfection, which obliges all lower beings endowed with reason to magnify and admire Him rather than be celebrated and glorified. In other words, even if I omit nothing, I shall acknowledge the supremacy of Divine perfection, which compels all lesser creatures gifted with reason to exalt and reverence Him instead of attempting to rejoice and be exalted. (VITRINGA, 1785, I:33,34)

### **3 PRELIMINARY ASSESSMENT AND CONCLUSION**

#### *3.1 Reason's Instrumental Function*

We can conclude this presentation with the following assessment, Vitringa belongs to a different context where Reformed orthodoxy wanted to set a limit to reason. His period is identified as the latter phase of high Protestant orthodoxy,<sup>21</sup> and as Richard A. Muller rightly points out, this period is characterized by a search for different philosophical models. (MULLER, 2003, p. 32) Rationalization and the attempt to intellectualize theological systems

---

<sup>21</sup> “He lived and wrote during what we now call the latter phase of high Protestant orthodoxy.” (TELFER, 2020, p. 172) Richard A. Muller has brought a clear definition of the phases of what became known as Reformed Orthodoxy. His contribution has been invaluable for those who want to know more about the theological environment of this period. (MULLER, 2003)

was the trend of his time, which Vitranga had to oppose with balance. (MULLER, 2003, 1:140-146)<sup>22</sup> While Vitranga acknowledges reason as a principle, he does not do so in the Enlightenment-sponsored rationalist sense because, in his view, God is the true cause of everything.<sup>23</sup> Vitranga continues by stating that while reason plays a role in the theological process, that role is instrumental because reason serves as a vehicle through which the force of God's revelation shines, arousing conscience to the reality of God's existence. (VITRANGA, 1785, I:18,19)

Vitranga was one of the theologians of that era who was interested in the most recent findings from the critical analysis of the Bible. (MULLER, 2003, p. 139) However, in no way does this mean a conceptual shift in Vitranga's theological thought and practice that compromises him as a representative of Reformed orthodoxy, because the role of reason is instrumental and not source of theology. To see this more clearly, it is necessary to understand that for Vitranga, human reason is primarily the rational capacity that human beings possess, given by God, to intelligibly understand the things around them and to make judgments that can qualify what is the object of rational exercise. (VITRANGA, 1785, I:18,19) The

---

<sup>22</sup> Michael Horton, as mentioned by Telfer, highlights the balance in the group of Protestant scholastic theologians who did not succumb to high criticism. (HORTON, 2011, 164)

<sup>23</sup> "1. *Objectum theologiae, ex principiis, modo demonstrates, cognoscendum, est Deus, Ens Spirituale, absolutissimae perfectionis, ad summam felicitatem sibi sufficiens, & omnium aliorum Entium Causa Libera.*" (VITRANGA, 1785, I:24)

knowledge of God, according to Vitranga, which is subjectively acquired by human reason in its exercise of study and meditation on Revelation, although it stems from rational exercise, does not have its primary source in reason itself, since supernatural revelation is the place from which all real conclusions about God and his Being are fully drawn.<sup>24</sup> This gives rise to the instrumental aspect of reason in Vitranga's conception.

Thus, he states:

And furthermore, since a truth may lie hidden within a truth, and the logical consequence of a truth must be truth, there is no doubt that by the instrument of reason, the consequences (logical outworkings) of the interpretation/meaning (sensus) of a Scripture previously interpreted and known are of the same certainty as those ideas (meanings) which are immediately apparent to us [as being the correct] meaning of Scripture. [This is put forth] against the Wallenburg Brethren. Matt 22:28; Gal 3:8-11. (TELFER, 2020, Appendix 1, 71)

---

<sup>24</sup> “*Necessaria itaque fuit revelatio aliqua praeternaturalis, ceu aliud quoddam doctrinae theologicae principium, si Deus ab homine peccatore ad suam gloriam cognosci, & quaeri velit, ut homo in novam spem erigatur.*” (VITRINGA, 1785, I:48) Gisbertus Voetius has a similar approach concerning this topic that can show how Vitranga was relying in the solid orthodoxy that he was surrounded. “We presuppose that there really is such a thing as human reasons, and that it is correctly called the receiving subject of faith, as well as the instrument and principle [3] (as they say) that elicits faith and factual knowledge, for it alone, and not some other lower faculty common to man and animal, has the capacity for faith. This reason is so to say the principle that draws conclusion (*principium quod*) from the only, infallible principle of the Scriptures, and so by means of simple apprehension, of composition, of division, and of discursive reasoning it achieves the understanding of what is revealed supernaturally or spiritually.” (ASSELT, 2011, Appendix 2)

Vitringa seeks to establish the place of reason in theological discourse in a way that adequately addresses what Scripture itself points to, not minimizing its merits, but recognizing that its function is limited and subsidiary in theological exercise. Vitringa, as Willem J. van Asselt has stated, “balanced on the border between an orthodoxy view of Scripture and enlightened Scripture criticism that attempted to integrate the new insights of Scripture criticism into Reformed Protestantism.” (ASSELT, 2011, p. 175)

### *3.2 Vitringa’s interaction with his historical era*

Finally, it is possible to deduce that the presence of the concept of reason in Vitringa’s thought is more a product of his intention to dialog with his historical period, without meaning that reason occupies the same fundamental level as Scripture as a source of theology. This position allows us to say that he remains the true heir and representative of the Reformed orthodoxy. We need to see Campegius as a faithful son of his context and tradition, but also someone who seeks to develop Reformed thought beyond what he has received, so what should be highlighted it is Campegius as a devout follower of his environment and customs, but also as someone who aspires to advance Reformed ideas beyond what he has been taught.

In my opinion, a modest attempt has been made thus far to fulfill the gap in scholarly discourse surrounding the examination of

Campegius Vitringa's theological ideas. Not limited to his exegetical work, Vitringa's contributions can also be applied to the theological domain. Stressing the importance of reason in theological work as instrument is merely a development, not a break from the dominant orthodoxy.

This is an attempt to bridge the void in the academic literature concerning Vitringa's theological ideas. There is plenty that can be created and accomplished. Several points can be made that will require further discussion: 1. To what extent was Vitringa influenced by the Enlightenment of his era? 2. Were there other facets of his theological ideas and work that his surroundings had an impact on?

## **BIBLIOGRAPHY**

Asselt, Willem J. van (Org.) **Introduction to Reformed Scholasticism**. Translated by Albert Gootjes, Grand Rapids: Reformation Heritage Books, 2011.

Beeke, Joel (at all). 'Series Preface', in. Jacobus Koelman, **The Duties of Parents**. Translated by John Vriend. Grand Rapids: Baker Academics, 2003.

\_\_\_\_\_, Joel R. Klauber, Martin I. (eds.) **The Synod of Dort: Historical, Theological, and Experiential Perspectives**. Göttingen: Vandenhoeck and Ruprecht, 2020.

\_\_\_\_\_, Joel. "The Dutch Second Reformation (*Nadere Reformatie*)."  
In. **Calvin Theological Journal** 28 (1993).

\_\_\_\_\_, Joel. Pederson, Randall. **Meet the Puritans.** Grand Rapids: Reformation Heritage Books, 2006.

Calvin, John. **Commentaries on the Epistle to the Ephesians.** Translated by Rev. William Pringle, Grand Rapids: Baker Book House, 1984.

Childs, Brevard S. “*Hermeneutical Reflections on C. Vitringa, Eighteenth-Century Interpreter of Isaiah.*” In. **Search of True Wisdom: Essays in Old Testament Interpretation in Honour of Ronald E. Clements.** Edward Ball (ed.). Bloomsbury Publishing Plc, 1999.

Goudriaan, Aza. ‘Theology and Philosophy.’ In. Herman Selderhuis (ed.). **A Companion to Reformed Orthodoxy.** Leiden: Brill, 2013.

\_\_\_\_\_, Aza. “Theologia Practica: *The Diverse Meaning of a Subject of an Early Modern Academic Writing,*” in. **Church and School in Early Modern Protestantism: Studies in Honor of Richard A. Muller on the Maturation of a Theological Tradition.** Jordan Ballor (ed., et al.) London: BRILL, 2013.

Hart, D. G. **Calvinism.** New Haven: Yale University Press, 2013.

Haykin, Michael A. G. Jones, Mark. **Drawn into Controversie: Reformed Theological Diversity and Debates Within Seventeenth-Century British Puritanism.** Göttingen: Vandenhoeck and Ruprecht, 2011.

Horton, Michael S. **The Christian Faith: A Systematic Theology for Pilgrims on the Way.** Grand Rapids: Zondervan, 2011.

Muller, Richard A. **After Calvin: studies in the development of a theological tradition.** New York: Oxford University Press, 2003.

\_\_\_\_\_, Richard A. **Post-Reformation Reformed Dogmatics: The Rise and Development of Reformed Orthodoxy, ca. 1520 to ca. 1725.** Volume I. 2<sup>nd</sup> ed., Grand Rapids: Baker Academic, 2003.

Telfer, Charles K. **Wrestling with Isaiah: The Exegetical Methodology of Campegius Vitringa.** Göttingen: Vandenhoeck and Ruprecht, 2016.

Van der Wall, Ernestine G.E. “*Between Grotius and Cocceius: The ‘Theologia Prophetica’ of Campegius Vitringa (1659 – 1722).*” In. **Hugo Grotius, Theologian.** G.H.M. Posthumus Meyjes, Henk J.M. Nellen, and Edwin Rabbie (eds.). Leiden: Brill, 1994.

Vitringa, Campegius. **Doctrina christianae religionis per aforismos summatim descripta.** 6th edition, Arnhem: Ex Officina Joannis Henrici Möelemanni, 1785.

\_\_\_\_\_, Campegius. **The Spiritual Life.** Translated and edited by Charles K. Telfer. Grand Rapids: Reformation Heritage Books, 2018.

\_\_\_\_\_, Campegius. “On the Interpretation of Prophecy,” **The Interpreter 4** (1835).

Vliet, Jan van. **The Rise of Reformed System: The Intellectual Heritage of William Ames.** Crownhill: Authentic Media, 2013.

Vos, Antonie. ‘Reformed Orthodoxy in Netherlands’, in. Herman Selderhuis (ed.) **A Companion to Reformed Orthodoxy.** Leiden: Brill, 2013.



## **RESUMO**

O papel da razão na reflexão teológica tem sido respondido de forma equilibrada pela teologia reformada. Longe de concebê-la como um fundamento, a razão tem ocupado um papel mais de servidão sob essa tradição. O objetivo deste artigo, além de apresentar o teólogo e exegeta reformado Campegius Vitringa aos leitores brasileiros, é investigar o papel da razão no pensamento de Campegius Vitringa. Ao reconhecer que a razão possui um papel restrito e secundário na atividade teológica, Vitringa busca estabelecer o lugar da razão no discurso teológico de uma maneira que responda adequadamente ao que a própria Escritura alude, sem comprometer suas virtudes.

## **PALAVRAS-CHAVE**

Campegius Vitringa. Teologia Reformada. Nadere Reformatie. Razão. Escritura.



# NOTÍCIAS INTERNAS



Seminário Presbiteriano do Sul



## **Processo de Admissão aos Seminários da IPB**

---

As provas do PA aconteceram em 5 de outubro. Pelo segundo ano consecutivo o número de inscritos apresentou crescimento. Em 2024, tivemos 387 inscritos para todos os Seminários da IPB. Destes, 70 optaram pelo SPS; sendo 48 para a sede em Campinas e 22 para a Extensão em Curitiba.

## **Cursos Especiais e Semanas Teológicas**

---

Neste ano, acolhemos dois cursos para líderes cristãos da região de Campinas: “Inclusão na igreja de pessoas com deficiência”, ministrado pelo Rev. Leonardo Veríssimo Silva, e “Vida em missão”, ministrado pelo Rev. Daniel de Castro Alves. Oferecemos também, um curso breve on-line de Hermenêutica, ministrado pelo Rev. João Cesário Leonel Ferreira.

De 26 a 30 de agosto, tivemos a Semana Teológica, com o tema “A arte e o ofício da missão”. Os palestrantes foram o Rev. Roberto Brasileiro, Rev. Chun K Chung, Rev. Marcos Agripino, Rev. Carlos Borges e Rev. Davi Luna. Após as palestras, houve o talk, com a participação do palestrante do dia e dos Revs. Amauri Oliveira, Carlos H. Machado (K), Fernando Arantes, Lacy Vieira de Campos Neto, Paulo Won e Rodrigo Leitão. A participação de alunos, docentes e visitantes foi excelente, e os palestrantes superaram as expectativas.

Já em nossa Extensão em Curitiba, a Semana Teológica foi de 23 a 27 de setembro, com o tema “Teologia a serviço da missão”. Os palestrantes foram o Rev. Ebersson Gracino, Obedes Ferreira da Cunha Júnior, Davi Luna e Carlos H. Machado. A participação dos alunos e docentes também foi expressiva, e contamos com alguns visitantes.

A partir do final do primeiro semestre, o Rev. Paulo Sung Ho Won assumiu a coordenação de ensino a distância. O primeiro curso oferecido foi “A jornada da pregação”, ministrado pelo Rev. Adrien Bausells.

## Alumni SPS

---

Em 28 de agosto realizamos o culto de ação de graças pelos 136 anos do SPS (8 de setembro) e pelos lustros de várias turmas. O pregador foi o nosso capelão, Rev. William L. Lane (Billy). Entre os vários irmãos e irmãs presentes, contamos com vários alumni, dos quais destacamos: Rev. Oadi Salum (turma de 1959); Rev. Adão Carlos F. do Nascimento, Rev. Donald Bueno Monteiro, Rev. Odilon Sales, Rev. Williamsmar Correia e Lea Siqueira (turma de 1974); Rev. Antônio Trancoso de Oliveira, Rev. Hermisten Maia Pereira da Costa e Rev. Jader de Faria Barros Neto (turma de 1979); Rev. Carlos Henrique Machado e Rev. Sérgio Paulo Eler (turma de 1984); Rev. Valter Mussareli (turma de 1989); Rev. Adriano Duarte Caires, Rev. Darly Tomé da Silva, Rev. Jabis Ipólito de Campos Júnior, Rev. Juarez Teodoro da Silva, Rev. Márcio Barzotto, Rev. Paulo Cesar Tomaz e Rev. Wellington Machado Fonseca (turma de 1999); Rev. João Paulo Maciel Cláudio e Rev. Lacy Vieira de Campos Neto (turma de 2014); e Rev. Alfredo da Costa Melo Neto e Raphael Monteiro Cavalcanti (turma de 2019).

No final do culto, os alunos presentes entregaram uma lembrança para os alumni. Para 2025, o culto está agendado para o dia 27 de agosto, às 19h30h.



Rev. Oadim Salum



Representantes da Turma 1974



Representantes da Turma 1999  
com a Profa. Ana Maria



Entrega das lembranças

## **Corpo Docente do SPS – Campinas**

---

Neste segundo semestre de 2024, recebemos um novo membro no corpo docente: Rev. Me. Ricardo Moura Lopes Coelho, pastor da IP de Valinhos, Presbitério Metropolitano de Campinas, para lecionar Teologia Sistemática 1.

Já o Rev. Thiago Jachetto de Campos e a Profa. Me. Sylvia Helena Heirinch lecionaram até junho. O Rev. Thiago se afastou temporariamente para cursar o seu Doutorado no Calvin Theological Seminary, enquanto a Profa. Sylvia, após anos de serviço dedicado, precisou se afastar definitivamente. Sua dedicação e competência sempre foram reconhecidas pelos colegas de docência e por todas as turmas de alunos. Isso ficou evidente quando, por decisão unânime do corpo docente, a Congregação recebeu a proposta de lhe conceder o título de Professora Emérita do SPS. Após aprovar a proposta, a Congregação a encaminhou para a JURTE-Sul, que se manifestará ainda neste ano.

## **Visão**

---

Nossa casa promove uma educação de qualidade, com professores de excelência, formando líderes com coração pastoral e servindo as igrejas locais.

## **Missão**

---

A missão do SPS é colaborar na preparação de pastores e líderes, homens e mulheres, capacitando-os acadêmica, ética e espiritualmente para o desempenho da vocação dos diversos ministérios, visando a promoção do reino de Deus e o cumprimento da missão da Igreja.

## **JET (Junta de Educação Teológica)**

---

Presidente: Rev. Leonardo Sahium  
Vice-Presidente: Rev. Juliano de Castro Balbino  
Secretário: Presb. Flávio Heringer  
Tesoureiro: Presb. Hildemar Rodrigues Falcão Júnior

## **JURET (Junta Regional de Educação Teológica)**

---

Presidente: Rev. Eberson Gracino  
Vice-Presidente: Presb. Edgar Edmilson Pereira  
Secretário: Presb. Uziel Firmino de Assis Júnior  
Membros: Rev. Carlos Eduardo Borges  
e Rev. Thiago Teixeira de Moraes Camponês





# REVISTA TEOLÓGICA

SEMINÁRIO PRESBITERIANO DO SUL

Av. Brasil, 1200, Jardim Brasil

Campinas - SP - 13073-148

(19) 3241-9399

[www.sps.br](http://www.sps.br)

REVISTA



Seminário Presbiteriano do Sul