RESTA AINDA UM DESCANSO PARA O POVO DE DEUS (Hb 4,9)

Ênio R. Müller

À primeira vista, pode parecer tortuoso o caminho que leva do tema bíblico do jubileu ao tema do descanso, como o propõe a Epístola aos Hebreus. Mas uma análise mais detida já desfará esta impressão. Na verdade, tortuoso parece o caminho que leva o autor de Hebreus a juntar o tema do descanso, como o propõe o Salmo 95 numa releitura das peripécias do povo de Israel no deserto, ao tema do descanso sabático, e aí ao Jubileu.

Para compreendermos este movimento do autor da epístola, é importante que nos detenhamos um pouco na análise do seu texto.

1. Análise de Hb 3,7–4,13

Diversas considerações levam a destacar estes versos dentro da epístola como uma de suas unidades internas. A primeira delimitação temos entre 3,6 e 3,7. O fluxo do pensamento do autor até este ponto é, em linhas gerais, bem resumido por P. Ellingworth:

> "A 'situação de Cristo' (Vanhoye) foi exposta amplamente em sua relação com Deus (cap. 1) e em sua relação com os crentes (2,5-18). Os dois aspectos deste tema são então reunidos em 3,1-6, onde estão tão bem balanceados que fica difícil dizer se estes versículos são predominantemente doutrinais, dizendo respeito ao *status* de Cristo, ou se são parenéticos, dirigidos à situação dos leitores. A seção presente (3,7– 4,11), já antecipada em 2,1-4, é essencialmente um apelo aos leitores a que respondam mais positivamente agora ao chamado final de Deus do que o fez Israel nos tempos do AT..."[1]

A segunda delimitação é mais discutida na pesquisa, dependendo de como se veja a afirmação em 4,12-13 sobre o poder da Palavra de Deus, e mesmo a exortação e encorajamento que encontramos em 4,14-16. Assim, as alternativas são terminar a unidade em 4,1, 4,13 ou 4,16[2]. Penso que a inclusão de 4,12-13 redobra a força parenética do trecho por sua alusão à Palavra de Deus no seu poder de penetrar nas mais íntimas motivações e disposições do nosso ser. De qualquer forma, uma leitura contínua da epístola não terá que se preocupar tanto com estas questões de delimitação.

1. Paul ELLINGWORTH, *Commentary on Hebrews* (1993), p. 213.

2. Dos três comentários científicos mais recentes, o de H.-F. WEISS (*Der Brief and die Hebräer*, p. 254-57) opta por terminar a seção em 4,11; Grässer opta por 4,13, Ellingworth por 4,16.

Não parece haver dúvida sobre a função essencialmente parenética do nosso texto. Este dado deve nortear também a discussão em torno da questão da *katápausis*, do descanso prometido ao povo de Deus. Como vimos, 3,1-6 parece representar uma primeira síntese dentro da estrutura da epístola. Este trecho termina com a declaração do povo de Deus do NT como "casa de Cristo" (v. 6). A esta declaração segue uma ressalva com teor parenético: somos sua casa, "se guardarmos firme, até o fim, a ousadia e a exultação da esperança", como Almeida Revista e Atualizada traduz a parte final do v. 6.

Este, na verdade, parece ser o grande tema da Epístola aos Hebreus, ou pelo menos o seu grande moto: a perseverança dos cristãos em meio às vicissitudes, contrariedades e perigos da presente vida terrena.

A estrutura geral, bem como a intenção do nosso trecho dentro do fluxo do pensamento do autor, são bem descritas por E. Grässer:

> "Não há consumação da salvação sem preservação da obediência. Só onde o 'ser *pistós*' do Filho corresponder ao da comunidade é que o alvo poderá ser alcançado. A implicação desta condição de fundo, claramente expressa em 3,6, torna-se agora tema parenético, desenvolvido por intermédio da exegese midráxica do Salmo 94(95),7b-11. Assim o autor, de uma forma pedagogicamente adequada, faz da geração dos israelitas no deserto *hypódeigma* (modelo, 4,11) do presente povo de Deus. A comparação é mordente, pois ambos compartem um mesmo ponto de partida – ambos são *euenkelisménoi* (evangelizados, portadores de uma boa-nova de Deus, 4,2) – bem como uma mesma atitude de impaciência pelo fato de as promessas ainda não terem se cumprido. Isto ocasionou lá a queda (3,9.11.16.18.19; 4,3.6.11) e representa aqui um perigo latente (3,12; 4,1). Tanto mais importa que o ânimo da fé seja fortalecido. Isto acontece mediante uma paraclese homilética em 4 etapas:
>
> 1. O texto da prédica (3,7-11)
> 2. A exposição (3,12-19)
> 3. As implicações (4,1-11)
> 4. O poder desvelador da Palavra de Deus (4,12-13)".[3]

2. O tema do descanso no transfundo histórico de Hebreus

É dentro deste texto assim estruturado e entendido que vamos encontrar as referências à *katápausis* (descanso). Fora da Epístola aos Hebreus, este termo ou o verbo correlato se encontra só duas vezes no Novo Testamento, ambas no livro de Atos (7,49 e 14,18). Excetuando a segunda destas referências, a outra (7,49) e todas as de Hebreus se encontram em contexto de citação do Antigo Testamento. Para os nossos propósitos, basta o exame das ocorrências em Hebreus, que se encontram todas no trecho sob análise (3,7–4,13).

3. E. GRÄSSER, *An die Hebräer (Hebr 1-6)* (1990), p. 173.

O estopim inicial para as ponderações do autor sobre a *katápausis* está na ocorrência do termo no texto do salmo que ele passa a comentar (Sl 95,11: "não entrarão no meu descanso"). No contexto do Sl 95 (94 na LXX) a referência é claramente à Terra prometida, remetendo às narrativas da jornada pelo deserto em Nm 13–14 (cf. Nm 14,23: "nenhum deles verá a terra que, com juramento, prometi a seus pais"; 14,30: "não entrareis na terra a respeito da qual jurei que vos faria habitar nela").

Chama a atenção que nem *katápausis* nem o verbo *katapáuein* aparece nestes capítulos de Números. A referência no contexto da narrativa é simplesmente à Terra prometida. A identificação dos dois elementos, terra e descanso, se dá através da teologia deuteronomista (p. ex., Dt 12,9: "até agora não entrastes no descanso, na herança que vos dá Javé"). Se de fato o Deuteronômio data do séc. VII, isto coloca um problema para a tese de von Rad de que neste livro o "descanso", a *menuhá,* "não é a paz das almas e sim a libertação concretíssima de um povo importunado por seus inimigos"[4]. Pois o povo já se encontra na terra prometida, mas parece que a promessa ainda não se cumpriu.

Segundo von Rad, sucessivas gerações israelitas tentativamente datam o início deste "descanso" na terra prometida (Josué, depois Davi, Salomão). A oscilação evidencia, segundo ele, uma certa vacilação das gerações seguintes na atualização dos textos e da promessa. Evidencia também que a "simples" posse da terra ainda não cumpre cabalmente a promessa, deixando-lhe como que uma plusvalia de sentido.

Uma próxima estação segura no desenvolvimento desta idéia teríamos, então, nos livros das Crônicas, onde o "descanso" se torna alívio dos inimigos (1Cr 22,9; 2Cr 15,15; 30,30). Aqui aparece também algo novo: a idéia de que é *Deus* que encontra repouso entre o seu povo (2Cr 6,41-42: "levanta-te, Javé Deus, e entra no teu repouso, tu e a tua arca poderosa", cf. Sl 132,8). Os dois elementos parecem estar reunidos numa passagem importante para os nossos propósitos, 1Cr 23,25: "Javé, Deus de Israel, deu descanso ao seu povo e habitará em Jerusalém para sempre".

Finalmente, Sl 95,11, que aqui nos interessa mais de perto, traz a idéia do povo de Deus entrando no descanso de Deus[5]. A pesquisa posterior parece compartilhar a opinião de que o uso da idéia aqui "se apóia na idéia deuteronômica, mas (...) já não é deuteronômica"[6]. Cf. H.-J. Kraus: "*menuhá*: é o "repouso" da posse da terra, como ele aparece especialmente nos escritos deuteronômicos (...). Mas é mais: é o repouso de *Javé* – um bem salvífico, não material mas de caráter pessoal, tendo no próprio Deus seu fundamento e seu centro"[7].

4. G. von RAD, Todavía existe el descanso para el pueblo de Dios, in: *Estudios sobre el Antiguo Testamento* (1975, data original do artigo em alemão 1933), p. 96.

5. Não temos aqui uma "evolução" conceptual cronológica, somente diferentes facetas de uso do termo e da idéia. Sl 95 é anterior às Crônicas.

6. G. von RAD, *op. cit.*, p. 99.

7. H.-J. KRAUS, *Die Psalmen*, II, p. 831-2. Cf. também a rica nota de Marvin TATE, *Psalms 51-100* (1990), p. 498.

O estudo da idéia de *katápausis* em Hebreus é interessante por várias razões. No nosso horizonte imediato, interessam as conexões do tema com o tema do Jubileu. Um segundo horizonte de apreciação seria o do processo de releituras que ele supõe e evidencia. Uma parte deste processo pudemos rastrear, mesmo que de forma sumária, no interior do próprio AT. O Sl 95 já realiza sua própria releitura do tema, que já o distancia consideravelmente do ponto de partida original. Até este ponto um eixo se estabelece na idéia de *katápausis*. Um lado dele é o repouso do povo de Deus, cansado, cercado de inimigos, impaciente pela demora no cumprimento das promessas. O outro lado é o descanso do próprio Deus, que aqui no Sl 95 é definido de modo absoluto: o descanso de Deus parece algo suficiente em si mesmo. A este descanso, então, o povo tem acesso ou não, dependendo da variável (parenética) do texto em questão.

3. O tema do descanso em Hebreus

Quando passamos à Epístola aos Hebreus, temos um novo estágio de releitura dentro das escrituras canônicas. Nosso trecho, como vimos, é uma relativamente extensa homilia ou exegese midráxica sobre o Sl 95,7b-11. Esta releitura afetará a idéia de *katápausis* em várias direções. Duas questões, pelo menos, precisam ser esclarecidas antes que passemos, finalmente, à relação do tema da *katápausis* com o tema do Jubileu.

A primeira questão é a das releituras não-canônicas do tema entre os textos do AT e Hebreus. Há evidências claras de que algumas delas, pelo menos, estão no horizonte da releitura feita pelo autor de Hebreus. Expandindo um pouco a questão, podemos nos perguntar pelo pano de fundo da idéia de *katápausis* na epístola.

Um número significativo de estudos tem-se dedicado a esta questão, com resultados bastante divergentes. Provavelmente a primeira estação realmente importante da história recente da pesquisa desta questão foi o célebre estudo de E. Käsemann sobre a Epístola aos Hebreus desde a perspectiva do povo peregrino de Deus a caminho do repouso celeste[8]. Segundo Käsemann, o conceito de *katápausis* em Hebreus é um conceito "especulativo, não oriundo do AT, mas relacionado com perspectivas veterotestamentárias"[9]. O pano de fundo seria gnóstico. Uma interpretação do conceito desde uma raiz gnóstica tem sido defendida na pesquisa desde então por sucessivos pesquisadores[10], mesmo que com várias ressalvas. Uma segunda possibilidade é a de propor a origem do termo em Hb na apocalíptica judaica[11]. Uma terceira derivação,

8. Ernst KÄSEMANN, *Das Wandernde Gottesvolk: eine Untersuchung zur Hebräerbrief* (1938).

9. *Id.*, p. 40.

10. Entre outros, p. ex., nos comentários recentes de H. BRAUN, *An die Hebräer* (1984), p. 93; e E. GRÄSSER, p. 210.

11. A defesa mais bem estruturada deste ponto de vista se encontra na tese doutoral de O. HOFIUS, *Katapausis: Die Vorstellung vom endzeitlichen Ruheort im Hebräerbrief* (1970), especialmente nas p. 59-74, 91-101.

proposta mais recentemente, é a filosofia grega, especialmente na forma como vamos encontrá-la em Filão de Alexandria[12].

O mais provável é que não seja possível reivindicar uma derivação do uso de *katápausis* em Hebreus de qualquer destas fontes em separado. O conceito é amplamente usado por distintas correntes de pensamento na época. O autor de Hebreus primeiramente lê o Sl 95 e tenta interpretá-lo para dentro da sua situação pastoral específica. O máximo que se pode dizer com relativa segurança é que o faz com certas "pressuposições platônicas", como diz Thompson[13], pressuposições estas que, no entanto, eram uma espécie de ar que se respira na época, mesmo dentro de tradições judaicas como Filão e certas correntes gnósticas e apocalípticas.

Concluindo esta parte, podemos dizer com H. Attridge:

> "Porquanto a derivação do símbolo do repouso divino em Hebreus de tradições judaicas do período helenista seja clara, as conotações exatas deste símbolo não podem ser determinadas à base desta derivação geral. Uma interpretação mais precisa da compreensão de Hebreus do 'entrar no descanso' irá depender em grande medida da compreensão de motivos soteriológicos correlatos na própria epístola"[14].

A segunda questão, portanto, é a da própria releitura que realiza o autor de Hebreus. É nas suas conexões internas que vamos encontrar, possivelmente, as chaves necessárias para a interpretação última da sua idéia de *katápausis*. Nesta releitura chamam a atenção os seguintes elementos:

Primeiro, como Hb consegue ver uma promessa (4,1) no seu texto (Sl 95) que é um texto de juízo. A promessa se encontra embutida no fato de o Espírito Santo (3,7) dirigir à geração do salmista um apelo a que não se comportem como a geração dos pais no deserto (3,8-10). "Ouvir a voz dele hoje" significa, assim, graça; graça que pode ser compreendida como promessa.

Segundo, o conteúdo da promessa é a entrada no descanso de Deus. Aqui devemos colocar a questão de se *katápausis* tem um significado local ou não. O

12. Cf. James W. THOMPSON, *The Beginnings of Christian Philosophy: The Epistle to the Hebrews* (1982), p. 83-88. Thompson, no entanto, não chega a propor uma simples origem do termo nesta tradição da filosofia grega. Suas conclusões são mais matizadas. Significativo é que C. SPICQ, que no seu comentário propõe uma extensiva influência de Filão em Hebreus, não o faz neste contexto (*L'Epître aux Hébreux*, 1952, vol. II (cf. o seu excurso sobre a questão do repouso nas p. 95-104).

13. J.W.THOMPSON, *op. cit.*, p. 91: "Este exame da categoria de repouso indica que a palavra tem um significado soteriológico naqueles textos que são dependentes dos materiais bíblicos. Ao mesmo tempo o seu significado nos textos apocalípticos, alexandrinos e gnósticos excede a sua importância tanto no AT como no NT. O termo foi, assim, incorporado de várias formas em materiais dependentes da Bíblia. Na literatura apocalíptica e rabínica, ele foi conectado aos novos céus e nova terra e ao paraíso restaurado. Em Filão, Clemente e no gnosticismo ele foi trazido para dentro de uma metafísica platônica como o equivalente de termos platônicos para imutabilidade. Portanto, não se trata de uma categoria gnóstica, e sim de um termo útil para aqueles que liam a Bíblia com pressuposições platônicas". Cf. também as conclusões mais ou menos parecidas, influenciadas por Thompson, de H.-F. WEISS, p. 270.

14. Harold W. ATTRIDGE, *The Epistle to the Hebrews* (1989), p. 128.

dicionário de Bauer-Aland coloca todas as ocorrências do termo em Hb sob a rubrica *Ruhestätte*, lugar de repouso, em contraposição à rubrica *Ruhe*, repouso (At 7,49). Isto provavelmente reflete uma convicção mais ou menos comum na exegese alemã pelo menos desde Käsemann. Este insiste que o termo em Hb só pode ser compreendido como local[15]. Seguem-no neste particular Hofius[16] e mais recentemente Grässer[17]. Ultimamente, porém, tem-se firmado a posição de que temos aqui não exclusivamente um designativo de lugar, mas também de condição[18]. Especialmente Attridge tem insistido em que a ênfase que, no contexto da epístola, recebem os v. 4,3-5 complica a interpretação apocalíptica com conotação local[19]. Deve ser levado em conta que 4,3 supõe que os crentes cristãos já entraram no descanso de Deus, o que supõe portanto que pelo menos um aspecto de condição existe no termo, mesmo que seja um antecipar na condição da fé uma futura entrada num "lugar" escatológico.

O descanso de Deus para os crentes, então, é o seu destino futuro que eles já agora, na fé, podem antecipar como condição de vida. A fé tem, para o autor de Hb, este sentido antecipador, hipostatizador (cf. Hb 11,1: a fé é a *hipóstase* das coisas futuras; e cf. o uso do termo *hypóstasis* no nosso contexto, em 3,6)[20].

4. O descanso e o sábado

Estamos agora em condições de rastrear na releitura de Hb do Sl 95 a ligação da idéia de *katápausis* com a idéia de *sabbatismós*, descanso sabático (4,9). Esta referência é antecipada nos v. 4,3-5, onde o autor de Hb faz uso de uma técnica hermenêutica comum na Antigüidade. No judaísmo ela é conhecida como *gezera shawa*, mas tem o seu correspondente na retórica helenística[21].Trata-se de uma argumentação exegética em que um termo de um versículo da Escritura é interpretado segundo o seu uso em outro lugar.

No caso aqui, o termo *katápausis* (4,3) é interpretado a partir da ocorrência do verbo correlato *katapáuein* em Gn 2,2. Significativo para o uso do AT em Hb e para o cristianismo primitivo de modo geral é que a correspondência que o método exige só existe na tradução da LXX. Numa leitura do texto hebraico ela seria difícil de conceber, pois o hebraico usa dois termos distintos (*menuhá* no Sl 95, que Hb está lendo, e *shavat* em Gn 2,2).

15. E. KÄSEMANN, *op. cit.*, p. 41.

16. O. HOFIUS, *op. cit.*, p. 53 (eine lokale Grösse). Também mais recentemente no seu artigo no *EWNT* 2, p. 656: "a morada celeste de Deus, que Deus destinou a ser o lugar de repouso escatológico para o seu povo".

17. E. GRÄSSER, p. 209-10 (Ruhe*stätte*, Ruhe*ort*). Uma compreensão local do termo também é suposta por ELLINGWORTH, p. 234-35.

18. Cf., p. ex., BRAUN, p. 91: "lugar e situação não se deixam separar"; THOMPSON, p. 100: "katápausis, portanto, não é apenas um lugar, é também um status"; WEISS, p. 269.

19. Harold W. ATTRIDGE, "Let us strive to enter that Rest". The Logic of Hb. 4,1-11, in: *Harvard Theological Review* 73 (1980) 283: "Assim, a redefinição de *katápausis* no Sl 95,11 pelo autor de Hebreus dissocia decisivamente o termo de suas potenciais conotações políticas ou apocalípticas. Entrar no 'descanso' de Deus não é tomar posse da terra de Israel, nem entrar em um templo escatológico concreto. É, antes, tomar parte no eterno 'repouso sabático' de Deus". Cf. também o seu comentário, p. 128-29.

20. Sobre isso, cf. Helmut KÖSTER, art. *hypóstasis*, in: *ThWNT* 8, p. 584-87.

21. WEISS, p. 269 n. 58.

A pergunta que se coloca, cuja resposta é crucial para se entender a lógica do texto, é: o que leva alguém a propor Gn 2,2 como chave interpretativa para o Sl 95,11? Seria apenas mais um exemplo de um tipo de exegese pelos nossos padrões arbitrária e parcial? Grässer coloca a questão em termos claros:

Que a referência a Gn 2,2 vai contra o sentido original do texto, no qual *shavat* representa o repouso de Deus, sua não-atuação, o que originalmente nada tem a ver com a *menuhá* do Sl 95,11, o lugar de repouso que Deus prometeu a Israel, é uma percepção histórico-crítica moderna, muito distante dos procedimentos do *Gezera shawa*. No mais, para Hb a existência de um lugar de repouso celeste, como resultado de especulações filosófico-religiosas, é um pressuposto. Sua "evidência textual" em Sl 94,11 (LXX) e Gn 2,2 tem apenas um "caráter demonstrativo". O que se quer provar é o seguinte: Se Deus descansou de *todas* as suas obras (Hb 4,4), então também o *katápausis* celestial, que é uma destas obras, deve ter estado pronto no sétimo dia da criação, pois de outra forma ele não poderia "descansar"[22].

Esta interpretação, contudo, pressupõe uma interpretação local para *katápausis*. Uma interpretação alternativa temos em Attridge, que, como vimos, não se atém a uma interpretação local: "alternativamente, a questão seria que o 'repouso' foi a seqüência das 'obras' (...) seria a interpretação mais natural, em vista da citação que segue e da paráfrase da citação no v. 10, onde o repouso é claramente distinto das obras"[23].

Permanece, contudo, a questão: o que levou à identificação do repouso sabático de Deus com o repouso (*katápausis*) de que fala Hb? Uma das possibilidades de resposta está em especulações filosófico-gnósticas, conhecidas por Filão, acerca do número 7. Outra seria a identificação no judaísmo do lugar de repouso escatológico com a sétima era e o sábado. Sem querer uma resposta definitiva para estas perguntas, o sentido geral da associação parece claro. Há um descanso de Deus que existe desde a criação, e que por ser divino pode se situar no tempo especial que se chama "Hoje" (3,13; 4,7). Este descanso Deus quer compartilhar com seu povo (4,1). É por isso que o descanso que Josué deu ao povo quando este entrou na terra prometida (4,8) foi parcial. Já no antigo Israel se entrava verdadeiramente neste descanso pela fé (3,12: a incredulidade é o que pode fazer alguém não entrar no descanso). E isto continua no povo de Deus presente, e é nesta fé que Hb urge os seus leitores a permanecerem firmes (3,14).

É esta perspectiva da fé que torna possível uma dupla fala em relação à usufruição do descanso: uma vez como realidade presente (4,3.10) e outra vez como alvo a ser alcançado (4,9.11). No presente o temos pela fé, que é este "hipostasiador" das realidades futuras. No futuro teremos a própria realidade escatológica. É relativamente claro que, como insiste Thompson sempre de novo, estamos aqui nos movendo em um universo simbólico marcado pelo platonismo, onde a realidade "real", firme e estável, é o mundo celeste, divino. Contudo,

22. GRÄSSER, p. 209.

23. ATTRIDGE, *Epistle*, p. 129.

diferente da perspectiva platônica, não há em Hb uma depreciação do mundo empírico, que em tendência se observa no platonismo[24].

5. O descanso, o sábado e o jubileu

Chegou o momento de tentarmos juntar estes três fios, o que foi o objetivo proposto para este estudo. Primeiro, a relação entre o descanso e o sábado. É pouco provável que Hb tenha em vista uma relação direta entre descanso e "sábado" no sentido de um dia da semana dedicado ao descanso. Sua perspectiva é diferente. O sábado a que se refere é o de Deus, o sábado eterno do Criador e ao qual a criação, ou pelo menos o povo de Deus, será convidado no fim dos tempos e que pode já agora ser fruído na perspectiva da fé.

Não vejo utilidade em tentar fazer com que Hb nos dê, neste sentido, mais do que realmente dá no seu texto. Contudo, nada impede que a teologia lance mão de suas percepções básicas e construa em cima delas, expandindo-as, desde que dentro do espírito de Jesus que norteia a teologia cristã. Neste sentido, uma relação entre o descanso já agora usufruído na fé e prometido na consumação futura pode ter no sábado, dia de descanso semanal, um sinal visível e concreto no qual ela se expressa. Neste dia se procura viver também externamente, dentro das limitações do tempo e do espaço presentes, esta comunhão com Deus no seu descanso e que para nós é descanso das fadigas do dia-a-dia.

Este descanso sabático pode e deve, mesmo que talvez não esteja no horizonte de Hb, ser estendido à criação inteira. Numa perspectiva pastoral, ele poderia levar as igrejas e grupos cristãos a refletir sobre os propósitos de Deus com a criação e criativamente pensar em formas de como assumir uma responsabilidade ecológica mais clara e consistente todos os dias da semana. O dito de Hb 4,9 poderia ser ampliado: "resta ainda um repouso para a criação inteira de Deus". O contexto parenético de Hb deixa claro que, se este descanso por um lado é dádiva de Deus, por outro lado é tarefa do seu povo.

Desde uma perspectiva latino-americana, devemos sempre de novo insistir em que este descanso tem em vista especialmente aqueles que no seu dia-a-dia são oprimidos e afadigados em excesso pelas condições sociais e políticas adversas em que têm que realizar seu trabalho, quando têm trabalho para realizar. Também o descanso forçado a que muitos trabalhadores sem trabalho são forçados não corresponde à intenção de Hb e do Espírito Santo que o anima, pois o descanso sempre é um descanso que se segue ao trabalho (4,4). Trabalho adequado e descanso apropriado seriam aqui formas de sinalizar as realidades nas quais a fé crê, crê com o tipo de fé que Hb propõe, e que sempre há de "tornar concretas" as realidades cridas (Hb 11,1).

Por último, a relação entre este descanso e o Jubileu. Jubileu, em nosso contexto, seria um "sábado dos sábados", como propõe, entre outros, Lv 25. Isto significaria

24. Mesmo que BRAUN interprete Hb mais numa linha dualista gnóstico-platônica. Para ele, em Hb, diferente do que no judaísmo e mesmo na apocalíptica (também Ap 21!), em Hb não se pensa numa renovação futura do céu e da terra, mas numa supressão dos mesmos, ficando só a realidade celeste estável e ideal (p. 91).

concretamente: as medidas reclamadas para o sábado semanal seriam ampliadas em todas as direções neste Jubileu. Sem que seja necessário propor um regulamento fixo, o que acarretaria os riscos de um "legalismo liberacionista", seriam estações fortes, períodos retirados da rotina para se celebrar por antecipação e se refletir nas possibilidades de estender este descanso sempre mais a mais pessoas e aos espaços da criação.

Criatividade e imaginação não deveriam dispensar medidas concretas; estas, por sua vez, deveriam ser sempre embaladas por criatividade e imaginação "escatológicas". Que a fé seja realmente fé, fé concreta, esta capacidade divina de enxergar as coisas "que não se vêem" mas que, para o cristão, são as verdadeiras realidades, realidades últimas. Não no sentido de um andar superior que em tudo é perfeito e do qual tudo aqui embaixo é uma cópia pobre e transmudada pelo pecado. Dentro de uma perspectiva correta de teologia da criação e especialmente de teologia da encarnação, o esquema platônico sofre sérias transformações. O "mundo" das realidades perfeitas veio a este mundo para redimi-lo e levá-lo a ser como pretendido originalmente.

A fé, então, se move entre um olhar para trás, para a criação de Deus com seus propósitos originais, e um olhar para a frente, para a consumação da criação no *éschaton*, onde Deus há de reconduzir a sua boa criação aos seus propósitos originais. Neste sentido é que devemos entender o movimento da Epístola aos Hebreus como de uma comunidade peregrina a caminho da Nova Jerusalém, a "cidade que tem fundamentos" (Hb 11,10), a "pátria superior" (11,16), a "cidade do Deus vivo, a Jerusalém celestial" (12,22). E se de fato a perspectiva interna do autor não consegue eventualmente transcender limites de um referencial platônico, estes podem ser transcendidos por uma teologia cristã que aprendeu também em outras fontes e que, embalada pelo Espírito de Jesus, sonha com a realidade do amor de Deus como experiência concreta de toda a criação.

Este duplo movimento, para trás, para a criação, e para a frente, para a nova criação, define as possibilidades da fé no momento presente em que ela não se deixa limitar pelo que a cerca mas o transcende sempre, nutrida pela visão resultante da olhada para trás e para a frente. Este é também o movimento exegético-interpretativo do nosso texto. Ele não se limita a uma exegese tipológica comum, com tipo e antítipo. A referência para trás, para a criação, para o descanso sabático de Deus, introduz um elemento distinto. "A teologia do descanso desenvolvida em 4,1-11 mostra um padrão com arquétipo (o descanso primordial de Deus, v. 4), tipo (a instalação na terra no tempo de Josué, v. 8) e antítipo (a celebração sabática da consumação, v. 9)"[25].

Temos aí um padrão para a fé, tanto na sua interpretação das Escrituras como na sua vivência concreta do dia-a-dia. E este olhar da fé não se volta simplesmente para realidades de sonho ou de imaginação, mas é dirigido concretamente "para o Autor e Consumador da fé, Jesus" (12,2), no qual passado e futuro do amor de Deus nos são dados no presente para que este se torne mais cheio de sentido e de força para a luta.

25. W.L. LANE, *Hebrews 1-8* (1991), p. 104. Cf. também Attridge, *HThR* 73 (1980) 284: "O tipo (Canaã) é ele próprio um antítipo de um tipo mais original (Gn 2,2)".

Bibliografia

ATTRIDGE, H.W., "Let us strive to enter that Rest". The Logic of Hb 4,1-11, in: *Harvard Theological Review* 73 (1980), p. 279-88.

—, *The Epistle to the Hebrews* (Hermeneia). Philadelphia: Fortress, 1989.

BAUERNFEIND, Otto, art. *katapáuo, katápausis*, in: *Theologisches Woerterbuch zum Neuen Testament* III, p. 629-30. Stuttgart: Kohlhammer, 1938.

BRAUN, Herbert, *An die Hebräer* (Handbuch zum Neuen Testament 14). Tübingen: Mohr, 1984.

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

GRÄSSER, Erich, *An die Hebräer (Hebr 1-6)* (Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament XVII/1). Zürich/Neukirchen-Vluyn: Benziger/Neukirchener, 1990.

HENSEL, Robert, art. *Ruhe*, in: *Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament*, p. 1050-51. Wuppertal: Brockhaus, 1971.

HOFIUS, Otfried, *Katapausis. Die Vorstellung vom endzeitlichen Ruheort im Hebräerbrief.* Tübingen: Mohr, 1970.

—, art. *katápausis*, in: *Exegetisches Woerterbuch zum Neuen Testament* II, p. 655-56. Stuttgart: Kohlhammer, 1981.

KÄSEMANN, Ernst, *Das Wandernde Gottesvolk: eine Untersuchung zum Hebräerbrief.* Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1938.

KÖSTER, Helmut, art. *hypóstasis*, in: *Theologisches Woerterbuch zum Neuen Testament* VIII, p. 571-88. Stuttgart: Kohlhammer, 1969.

KRAUS, H.-J., *Die Psalmen 60-150* (Biblischer Kommentar Altes Testament XV/2). Neukirchen: Neukirchener, 2ª ed. 1978.

LANE, William, *Hebrews 1-8* (Word Biblical Commentary 47A). Dallas: Word, 1991.

von RAD, Gerhard, Todavía existe el descanso para el pueblo de Dios, in: *Estudios sobre el Antiguo Testamento*, p. 95-102. Salamanca: Sígueme, 1975 (orig. alemão de 1933).

SPICQ, Ceslas, *L'Epître aux Hébreux II. Commentaire* (Études Bibliques). Paris: Gabalda, 1952.

TATE, Marvin, *Psalms 51-100* (Word Biblical Commentary 20). Dallas: Word, 1990.

THOMPSON, James W., *The Beginnings of Christian Philosophy: The Epistle to the Hebrews* (The Catholic Biblical Quarterly Monograph Series 13). Washington: The Catholic Biblical Association of America, 1982.

WEISS, H.-F., *Der Brief an die Hebräer* (Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament 13). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1991.

Enio R. Mueller
Caixa Postal 14 – EST
93001-970 São Leopoldo, RS