

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO
PUC-SP**

Renata Soares da Silva

**A Oração do Senhor:
um estudo exegético de Lc 11,2d-4**

MESTRADO EM TEOLOGIA

**São Paulo
2025**

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO
PUC-SP**

Renata Soares da Silva

**A Oração do Senhor:
um estudo exegético de Lc 11,2d-4**

Dissertação apresentada à Banca Examinadora da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, como exigência parcial para obtenção de título de Mestre em Teologia, sob a orientação do Prof. Dr. Boris Agustín Nef Ulloa.

**São Paulo
2025**

Ficha catalográfica

Renata Soares da Silva

**A Oração do Senhor:
um estudo exegético de Lc 11,2d-4**

Dissertação apresentada à Banca Examinadora da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, como exigência parcial para obtenção de título de Mestre em Teologia, sob a orientação do Prof. Dr. Boris Agustin Nef Ulloa.

Aprovado em: ___ / ___ / ___

BANCA EXAMINADORA

À Gisa (*in memoriam*),
A Laurindo (*in memoriam*),
A Sebastião (*in memoriam*),
À Lucília (*in memoriam*),
cujas presenças vivas continuam em meu coração!

“O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001”.

AGRADECIMENTOS

A todos aqueles que, de diferentes maneiras, contribuíram para a realização desta etapa significativa em minha vida pessoal e acadêmica.

A Deus-*Abba*, fonte de vida, sabedoria e inspiração, cuja presença me sustentou e guiou ao longo deste estudo exegético de Lc 11, 2d-4.

Aos meus pais Sebastião (*in memoriam*) e Francisca, pelo dom da vida, amor e cuidado. A meu pai, que partiu antes da conclusão desta jornada, mas cuja presença permanece em cada passo do meu caminho.

Aos meus irmãos Osvaldo, Maria, Dilce, Lúcia, Vanda, Adriana e Andrea, por todos os momentos de vida partilhada, por toda afeição genuína e por toda torcida de sempre.

À minha Congregação, das Religiosas de Nossa Senhora de Sion, que sempre me incentiva e apoia em demonstrações concretas de confiança e amor. *In Sion Firmata Sum*.

À Ada, irmã de comunidade, pelo ouvido e pela voz, pela luz e pela força.

Aos meus irmãos de Sion, pelo Carisma compartilhado e vivido, e porque nela, em Jerusalém, estão todas as nossas fontes (cf. Sl 87,7).

Ao Prof. Dr. Pe. Boris Ulloa, meu orientador, pelo ânimo constante, pela sabedoria partilhada e pelos conselhos certos.

Aos Professores Dr. Pe. Gilvan Leite e Dr. Matthias Grenzer, que aceitaram o convite para compor a banca de qualificação, contribuindo com tempo e observações valiosas.

Aos Professores que compõem a banca de defesa, pela generosidade em aceitar o convite e por se dedicarem à leitura deste trabalho, acolho com muita gratidão todas as observações.

Ao Prof. Dr. Pe. Antonio Manzatto, pela presença, pela confiança e pela oportunidade.

Aos Professores do Departamento de Teologia da PUC-SP, particularmente àqueles com quem cursei disciplinas, por acompanharem e contribuírem com o meu processo de aprendizagem.

Aos meus amigos e colegas da PUC queridos, atenciosos, acolhedores, carinhosos, muitas vezes silenciosos/discretos, tão necessários no cotidiano exigente, mas generoso.

À Polyana, amiga e irmã de décadas, pela leitura minuciosa e revisão e por me acompanhar além do texto.

À amiga Carol, com quem tive oportunidade de aprofundar a amizade durante o período do mestrado, especialmente nos últimos meses.

Aos funcionários da PUC-SP, pelo apoio e pela presteza no auxílio às questões administrativas em todos os momentos que precisei.

À PUC-São Paulo, pelo ambiente de fraternidade e pela excelência na formação.

Talvez vocês não saibam, mas ao longo da jornada, fui me alimentando de tantas palavras de companheirismo (a palavra "companheiro" vem do latim e significa literalmente "aquele que come pão junto"), de intimidade, de confiança, de oração. Por isso, agradeço de coração pelo "pão necessário", que vocês são e que, com tanta generosidade, partilharam (e partilham!) comigo. Muito obrigada, meus companheiros!

*ENSINAMENTO*¹

*Minha mãe achava estudo
a coisa mais fina do mundo.*

Não é.

A coisa mais fina do mundo é o sentimento.

*Aquele dia de noite, o pai fazendo serão,
ela falou comigo:*

'coitado, até essa hora no serviço pesado'.

Arrumou pão e café, deixou tacho no fogo com água quente.

Não me falou em amor.

Essa palavra de luxo.

¹ PRADO, Adélia. *Bagagem*. Rio de Janeiro: Imago Editora Ltda., 1976. p. 132.

RESUMO

A presente dissertação tem como objeto de estudo a versão lucana da Oração do Senhor (Lc 11,2d-4), conhecida como Pai Nosso. Esta oração é considerada a prece *par excellence* do cristianismo, com significados profundos que perpassam os contextos comunitários e litúrgicos. Contudo, deve-se sublinhar que a versão lucana, com suas cinco petições, é menos utilizada entre os cristãos do que a versão mateana. Assim, a relevância desta pesquisa fundamenta-se na importância da Oração do Senhor para a teologia bíblica como também para o diálogo judaico-cristão, já que a prece encontra paralelos na tradição litúrgica judaica do final do período do Segundo Templo. Para tanto, foi realizado um estudo exegético de Lc 11,2d-4 e de seus contextos imediato e amplo; foram analisadas as orações judaicas diárias do final do período do Segundo Templo, as variantes textuais, os elementos linguísticos sintáticos e semânticos, tendo em vista a coesão textual, e foi feita uma reflexão teológica sob uma abordagem pragmática. Por meio de uma metodologia centrada na abordagem sincrônica e na perspectiva pragmalinguística, destacou-se a interação entre o texto bíblico e seus leitores, tanto no contexto original quanto nas suas aplicações contemporâneas. Os resultados apontam que a Oração do Senhor, ensinada por Jesus como "modelo de oração", fundamentada nos valores do Reino de Deus, constitui(u) a identidade de seus seguidores, provocando um outro jeito de viver. Neste sentido, o estudo revelou conexões entre as tradições judaicas e cristãs, enfatizando a relevância da oração como elemento que promove fé, justiça e esperança. Dessa forma, a pesquisa contribui para o aprofundamento da compreensão teológica e para o fortalecimento do diálogo inter-religioso, atendendo ao desejo dos padres conciliares em fomentar o mútuo conhecimento e colaboração entre cristãos e judeus.

Palavras-chave: Oração do Senhor; exegese bíblica; Lucas 11,2d-4; diálogo judaico-cristão; diálogo inter-religioso.

ABSTRACT

This dissertation focuses on the Lucan version of the Lord's Prayer (Luke 11:2d-4), commonly known as the Our Father. This prayer is considered the prayer *par excellence* of Christianity, carrying profound meanings that permeate communal and liturgical contexts. However, it should be noted that the Lucan version, with its five petitions, is less commonly used among Christians than the Matthean version. This research is justified by the significance of the Lord's Prayer in biblical theology and in Jewish-Christian dialogue, as it finds parallels in the Jewish liturgical tradition from the late Second Temple period. The main objective was to conduct an exegetical study of Luke 11:2d-4. For this purpose, the research investigated: its immediate and broader co-texts, the daily Jewish prayers from the late Second Temple period, textual variants, linguistic-syntactic, semantic, and textual cohesion analyses, and engaged in theological reflection through a pragmatic approach. Using a methodology centered on a synchronic approach and a pragma-linguistic perspective, the interaction between the biblical text and its readers was highlighted, both in its original context and in contemporary applications. The results indicate that the Lord's Prayer, taught by Jesus as a "model of prayer" rooted in the values of the Kingdom of God, shaped and still shapes the identity of his followers, fostering another way of living. Furthermore, the study revealed connections between Jewish and Christian traditions, emphasizing the prayer's significance as an element that promotes faith, justice, and hope. Thus, the research contributes to a deeper theological understanding and the strengthening of interreligious dialogue, aligning with the Conciliar Fathers' desire to foster mutual knowledge and collaboration between Christians and Jews.

Keywords: Lord's Prayer; biblical exegesis; Luke 11:2d-4; Jewish-Christian dialogue; interreligious dialogue.

SIGLAS E ABREVIACOES

aC	antes de Cristo
AT	Antigo Testamento
Cf.	Confira
NT	Novo Testamento
p.	página, páginas
v.	versículo
vv.	versículos
dC	depois de Cristo
AT	Antigo Testamento

LISTA DE QUADROS

Quadro 1 – Os principais conteúdos do <i>Sidur</i>	33
Quadro 2 – Estrutura da Oração do Senhor	44
Quadro 3 – Versões lucana e mateana e diferenças	47

SUMÁRIO

Introdução	14
1. O contexto de Lc 11, 2d-4 e as orações judaicas	19
1.1 O contexto amplo: a subida para Jerusalém (Lc 9, 51-19, 27)	20
1.2 O contexto imediato: capítulo 11	27
1.3 As orações judaicas do final do período do Segundo Templo	29
1.3.1 <i>Shemá</i>	34
1.3.2 <i>Amidá</i>	36
1.3.3 <i>Kadish</i>	39
2. Análise exegética de Lc 11,2d-4	42
2.1 Delimitação, segmentação e tradução	42
2.2 Crítica textual	46
2.3 Análise sintático-semântica	51
2.3.1 Análise sintática	51
2.3.2 Análise semântica	53
2.3.2.1 invocação Inicial (v. 2d).....	53
2.3.3 Petição da Santificação do Nome de Deus (v. 2e)	60
2.3.4 Petição da vinda do Reino de Deus (v. 2f)	63
2.3.5 Petição do pão necessário (v. 3)	66
2.3.6 Petição do perdão dos pecados (v. 4a-c)	69
2.3.7 Petição do livramento da tentação (v. 4d)	70
2.4 Coesão textual	71
3. Reflexão teológica de Lc 11, 2d-4 na perspectiva pragmática	75
3.1 A invocação inicial da Oração do Senhor (v. 2d).....	78
3.2 A primeira parte das petições (v. 2e-f).....	83
3.3 A segunda parte das petições (vv. 3-4).....	84
Considerações finais	98
Referências bibliográficas	104

Introdução

A presente dissertação tem como objeto de estudo a Oração do Senhor segundo Lucas, conhecida também como Oração Dominical ou Pai Nosso e considerada a oração *par excellence* do cristianismo. No NT há duas versões distintas da oração ensinada por Jesus aos seus discípulos: segundo Mateus (6,9-13), contendo sete petições, e segundo Lucas (11,2d-4), contendo apenas cinco². A versão escolhida é a menos explorada nas práticas cristãs.

Segundo Fitzmyer, a versão lucana da Oração do Senhor é “o modelo de oração para todos os cristãos”³. Ensinada pelo próprio Mestre, a oração pode ser considerada como parte da identidade dos seguidores de Jesus. Nesse sentido, Fabris, Jeremias e Edward⁴ explicam que os grupos religiosos judaicos do tempo de Jesus (como os fariseus, os essênios e o de João Batista) se caracterizavam e se diferenciavam por suas formas específicas de oração.

Jesus pertence ao povo judeu, para o qual era (e é) comum desde criança aprender a rezar. Nos evangelhos encontram-se relatos de que Jesus participava das orações de seu povo – sendo “bom judeu que era, Jesus se inseriu na oração do seu povo”⁵. Assim, a oração transmitida aos discípulos é similar às orações judaicas do final do período do Segundo Templo que já eram conhecidas e difundidas durante o período neotesmentário (e continuam em uso entre os judeus), mesmo que suas fórmulas ainda não estivessem totalmente fixadas⁶; exemplo disso são o *Shemá*, a *Amidá*, e o *Kadish*, conforme será explanado adiante.

² Ainda no primeiro século da cristã, a Oração do Senhor, na versão descrita na *Didaqué* (similar a versão mateana), recebeu um pequeno acréscimo, chamado de “doxologia”: “porque teu é o poder e a glória para sempre” (8, 2). De acordo com a *Didaqué* (8, 3), a comunidade cristã primitiva era aconselhada a recitar a oração três vezes ao dia. Em *De Oratone* (1, 6), o mais antigo comentário do Pai Nosso, a oração de Jesus foi descrita por Tertuliano (155-220 d.C) como um “resumo de todo o Evangelho”. Mais tarde, outro documento antigo da Igreja, as *Constituições Apostólicas* (375-380 d.C), inseriu no início da “doxologia” a palavra “o Reino”. E ainda: após o Vaticano II, o Papa Paulo VI, inspirado nas *Constituições Apostólicas*, introduziu a frase no Missal Romano, ligando-a à recitação da “Oração do Senhor” durante a liturgia eucarística.

³ FITZMYER, Joseph Augustine. *The Gospel According to Luke 10-24: introduction, translation, and notes*. New York: Doubleday, 1985, p. 902.

⁴ Cf. FABRIS, Rinaldo; MAGGIONI, Bruno. *Os Evangelhos II*. São Paulo: Loyola, 2006, p. 128; JEREMIAS, Joachim. *The Lord's Prayer*. Philadelphia: Fortress, 1980, p. 16; EDWARD, James. *O comentário de Lucas*. São Paulo: Shedd, 2019, p. 428.

⁵ GEORGE, Augustin. *Leitura do evangelho segundo Lucas*. São Paulo: Paulinas, 1982, p. 56.

⁶ Cf. HEINEMANN, Joseph. *Prayer in the Talmud: forms and patterns*. New York: De Gruyter, 1977.

Todavia, observa-se que ainda hoje há leituras e interpretações descontextualizadas da Oração do Senhor, que não permitem uma compreensão adequada de seu significado. Ou seja, a interpretação deve considerar o contexto judaico do final do período do Segundo Templo. A partir dessa contestação, duas perguntas guiaram esta pesquisa: Qual é o significado da Oração do Senhor no contexto em que foi concebida? Quais ações são propostas para os leitores atuais em suas circunstâncias concretas?

No intuito de responder essas questões, a metodologia adotada foi a análise do texto escolhido sob o aspecto sincrônico, com uma abordagem pragmatolinguística (comunicativa). É importante ressaltar que, segundo o documento *A interpretação da Bíblia na Igreja*, a leitura sincrônica do texto não pode ser entendida em contraposição aos aspectos de uma leitura diacrônica, mas numa relação de complementariedade⁷, pois “qualquer exegese que despreza um deles será incompleta”⁸.

Assim, no primeiro capítulo, apresentam-se o contexto amplo e o contexto imediato da Oração do Senhor, com destaque para a subida para Jerusalém (Lc 9,51-19,27) e as orações judaicas diárias do final do período do Segundo Templo. Lucas situa a oração na seção central do evangelho, na “subida de Jesus à Jerusalém” (9,51-19,27). O capítulo 11, no qual a Oração do Senhor está inserida, inclui diversas instruções de Jesus sobre oração (vv. 1-13), tema muito peculiar para o evangelista que apresenta Jesus como orante.

No segundo capítulo, “Análise exegética de Lc 11,2d-4”, a partir do texto provavelmente mais original – a versão grega da 28ª edição de Nestle-Aland (NA28^a), amplamente reconhecida como referência acadêmica na crítica textual do NT –, o texto bíblico, lido em grego, foi traduzido em estudo pessoal que se baseou no caráter literário, priorizando uma compreensão clara e fidelidade ao sentido original. Constatou-se que o pedido do v. 1, “Senhor, ensina-nos a orar, como João ensinou aos seus discípulos”, foi feito depois de observar o Mestre orando. O Senhor responde ao pedido, iniciando a oração com a invocação de Deus como *Abba* (Pai) (v. 2d). Depois, são feitas duas petições referentes à santificação do nome e à vinda do Reino de Deus (v. 2e-f) (primeira parte da oração). Por fim, são feitas três petições sobre as

⁷ Cf. PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA. *A interpretação da Bíblia na Igreja*. São Paulo: Paulinas, 1994, p.49-50. Cf. também PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA. *O Povo Judeu e as suas Sagradas Escrituras na Bíblia Cristã*. São Paulo: Paulinas, 2001, p. 37-86.

⁸ SILVA, Cássio Murilo Dias da. *Metodologia de Exegese Bíblica*. São Paulo: Paulinas, 2000, p. 82.

necessidades humanas: o pão cotidiano, o perdão dos pecados e a proteção das tentações (vv. 3-4) (segunda e última parte da oração). Assim, fazem parte desta seção a “Delimitação, segmentação, tradução” (2.1), a “Crítica textual” (2.2) – apresentada em estilo de “comentário” – e a análise sintática e semântica do texto bíblico, com especial atenção à coesão textual (2.3 e 2.4).

No terceiro capítulo, por sua vez, enfocou-se a reflexão teológica-pragmática, a fim de entender o ensinamento de Jesus sobre a oração no contexto judaico do final do período do Segundo Templo e as propostas de ação deixadas para os leitores de hoje, nas suas circunstâncias concretas. Quando Jesus ensina a rezar os seus discípulos, seus primeiros ouvintes do contexto judaico do primeiro século – e os discípulos e leitores de hoje em seus ambientes particulares –, na verdade, o mestre propõe um jeito de “viver e agir como seus seguidores”⁹. Por isso, a análise exegética do texto Lc 11,2d-4 apresentada a seguir se desenvolveu por meio da perspectiva pragmática linguística, realçando o vínculo estreito que há entre o texto (oral ou escrito) e o leitor (ou o ouvinte) de todos os tempos. Isso porque, como Fishbane explica, a mensagem do texto sagrado só pode ser, de fato, compreendida quando um *link* é feito entre a “vida do texto” e a vida do leitor e vice-versa¹⁰. Nesse sentido, aquele que interpreta a Oração do Senhor como um “novo jeito de viver” e pratica o que lê, pode transformar a sociedade¹¹.

Para encerrar o trabalho, sintetizam-se os temas essenciais da pesquisa nas “Considerações Finais”, sublinhando a necessidade do conhecimento histórico, cultural e religioso judaico da época de Jesus. Com essa fundamentação, constatou-se que Jesus não rompeu com a tradição de oração do seu povo, mas reinterpretou-a com a sua prática em vista da concretização do Reino de Deus, desejado também por seus seguidores de todos os tempos. Enfim, apontam-se cinco ações que podem guiar e iluminar a prática cristã tendo como partida a Oração do Senhor: (1) a profissão de fé em Deus como *Abba*, Pai Universal, faz de seus seguidores filhos e inclui a exigência de que todos sejam irmãos entre si; (2) a súplica pelo pão diário enfatiza a urgência da garantia das condições básicas necessárias para a vida; (3) o ato de pedir

⁹ BROWN, Raymond Eduard; FITZMYER, Joseph Augustine; MURPHY, Roland Edmund; MARTINI, Carlo Maria Cardinal. *The New Jerome Biblical Commentary*. Nova Jersey: Prentice-Hall, 1990, p. 702.

¹⁰ Cf. FISHBANE, Michael. “The Teacher and the Hermeneutical Task: A Reinterpretation of Medieval Exegesis”. *Journal of the American Academy of Religion*, vol. 43, n. 4, dez. 1975, p. 718. Disponível em: <https://doi.org/10.1093/jaarel/XLIII.4.709>. Acesso: 11 julh. 2021.

¹¹ Cf. SHRIVER, Donald Woods. *The Lord's Prayer: a way of life*. Atlanta: John Knox, 1983.

perdão e perdoar reflete uma ética de reconciliação e restauração; (4) o pedido por proteção das tentações traduz a busca por resistência às forças de poder e dominação; (5) a oração ensinada por Jesus apresenta um caráter “exodal” por um novo modo de relacionamento baseado na fraternidade e solidariedade.

Finalmente, estão dispostas as Referências Bibliográficas dos textos citados e aludidos no decorrer da dissertação. Toda pesquisa foi realizada em diálogo com a bibliografia existente, valendo antecipar a informação de que, para as citações textuais bíblicas em língua portuguesa, foi utilizada a versão da Bíblia de Jerusalém da editora Paulus publicada em 2002.

Partindo das perguntas indicadas acima, esta pesquisa objetivou realizar um estudo exegético da “Oração do Senhor” segundo Lucas 11,2d-4; especificamente, (a) examinou o texto bíblico indicado nos seus cotextos imediato e amplo e as orações judaicas do final do período do Segundo Templo; (b) analisou exegeticamente Lc 11,2d-4, através do estabelecimento de sua delimitação, segmentação, tradução, discussão de variantes (crítica textual) e da realização de duas investigações: a análise linguístico-sintática e a análise semântica; (c) apontou reflexões teológicas da Oração do Senhor sob a perspectiva pragmática.

Esta pesquisa se justifica pela relevância da Oração do Senhor para o debate e aprofundamento bíblico-teológico, com impacto na vida da Igreja e no diálogo cristão-judaico. Por isso a dissertação adotou a perspectiva do estudo das raízes judaicas do trecho bíblico. Como Jesus era judeu, a oração ensinada aos seus discípulos encontra paralelo nas orações judaicas. E conhecer o contexto judaico em que Jesus estava inserido favorece uma compreensão melhor sobre sua pessoa e mensagem. Ou seja, na medida em que se estudam as raízes judaicas da Oração do Senhor, se aprofunda a fé cristã.

Esse estudo exegético do texto de Lc 11,2d-4, considerando as tradições judaicas sobre a oração do período do final do Segundo Templo, leva a uma melhor compreensão do significado e do alcance da oração para o leitor de hoje. Em sua obra Levine diz que, quando a Oração do Senhor é interpretada no seu contexto original (e nos de hoje), “recupera numerosas conotações que a tornam tanto mais profunda como mais política. Fomenta a fé, promove a justiça, consola com esperança futura, e reconhece que o mundo nem sempre é como gostaríamos que fosse”¹².

¹² LEVINE, Amy-Jill. *The Misunderstood Jew: The Church and the Scandal of the Jewish Jesus*. San Francisco: HarperOne, 2007, p. 42.

Talvez pelo fato de ser a única ensinada por Jesus, a oração manifesta a unidade, como exemplificado pelo Papa Francisco, que, em março de 2020, convocou todos os cristãos a recitá-la diante da pandemia de covid-19. Destaque-se também que a Pontifícia Comissão Bíblica¹³ reconhece que a oração possui raízes no AT, onde se encontram exemplos de orações de ação de graças, intercessão e lamentação, sobretudo nos Salmos. No NT, o modo de oração de Jesus inspira seus discípulos a aprenderem com ele (Lc 11,1), reforçando a conexão entre os Testamentos.

Outro viés considerado é que a oração de Jesus sublinha a íntima relação entre as Sagradas Escrituras do povo judeu (parte da Bíblia denominada pelos cristãos como Antigo Testamento) e o Novo Testamento. Assim, o documento *O povo judeu e as suas Sagradas Escrituras na Bíblia Cristã* (Pontifícia Comissão Bíblica, 2001) afirma que a “oração” traz temas fundamentais e comuns aos dois Testamentos¹⁴.

Dessa maneira, este trabalho visa contribuir na promoção do diálogo inter-religioso, especialmente o cristão-judaico, desejo que estava no coração dos padres conciliares: “uma vez que é tão grande o patrimônio espiritual comum aos cristãos e aos judeus, este sagrado Concílio quer fomentar e recomendar entre eles o mútuo conhecimento e estima, os quais se alcançarão sobretudo por meio dos estudos bíblicos e teológicos e com os diálogos fraternos” (NA 4).

¹³ Cf. PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA. *O Povo Judeu e as suas Sagradas Escrituras na Bíblia Cristã*. São Paulo: Paulinas, 2001, p. 138.

¹⁴ *Ibid.*, p. 127-144.

1. O contexto de Lc 11, 2d-4 e as orações judaicas

O primeiro capítulo desta dissertação tem como objetivo examinar o texto bíblico de Lc 11, 2d-4 nos seus cotextos – imediato e amplo – e as orações judaicas do final do período do Segundo Templo. Portanto, este capítulo divide-se em três partes.

Na primeira parte, é apresentado o grande bloco conhecido como a caminhada de “subida para Jerusalém” (Lc 9, 51-19,27), onde a perícopes de estudo (11, 2d-4) está situada. No início da sua jornada da Galileia para Jerusalém, conforme narrado em Lucas 9, 51, Jesus “tomou resolutamente o caminho de Jerusalém” a fim de cumprir sua missão, consciente do que poderia enfrentar (rejeição, perseguição, injustiça, morte e... morte de cruz!)! Esta jornada não é apenas geográfica, mas teológica¹⁵, marcando uma “assunção” (“arrebamento”) de Jesus, que deve ser compreendida “como o complexo de acontecimentos que constitui o trânsito de Jesus até o Pai: paixão, morte, sepultamento, ressurreição e ascensão/exaltação”¹⁶.

A segunda parte se dedica ao capítulo 11, que é iniciado com a “Oração do Senhor” (2d-4) como resposta de Jesus ao pedido de um dos seus discípulos: “Senhor ensina-nos a orar como João ensinou a seus discípulos” (v.1). Essa nota do autor sagrado, retratando Jesus em oração e o pedido do discípulo, logo na introdução da Oração do Senhor, sublinha a importância da prática da oração na vida de Jesus e de seus seguidores¹⁷ como será visto mais adiante.

Na terceira e última parte, apresentam-se as principais orações judaicas do final do período do Segundo Templo: *Shemá*, *Amidá* e *Kadish*¹⁸, destacando-se algumas possíveis afinidades com a Oração do Senhor¹⁹. Observa-se que Jesus,

¹⁵ Cf. FITZMYER, Joseph Augustine. *The Gospel According to Luke 1-9: introduction, translation, and notes*. New York: Doubleday, 1981, p. 163.

¹⁶ *Ibid.*, p. 167.

¹⁷ *Ibid.*, p. 244.

¹⁸ Cf. MANNS, Frédéric. *Pregghiera d'Israele al tempo di Gesù*. Bologna: Dehoniane, 1996, p. 131.

¹⁹ Cf. *Ibid.*, p. 172. Entre os estudiosos que afirmam a influência das orações judaicas na Oração do Senhor se incluem: JEREMIAS, Joachim, *The Lord's Prayer*. Philadelphia: Fortress, 1980; JEREMIAS, Joachim. *The Prayers of Jesus*. London: SCM Press, 1977; BROCKE, Michael; PETUCHOWSKY, Jakob. *The Lord's Prayer and Jewish Liturgy*. New York: Seabury, 1978; HADDAD, Philippe. אבינו – *Pai Nosso: uma leitura Judaica da oração de Jesus*. São Paulo: Fons Sapientiae, 2017; LACHS, Samuel Tobias. *A Rabbinic Commentary on the New Testament: the gospels of Matthew, Mark, and Luke*. New Jersey: KTAV, 1987, p. 117-124; ABRAMI, Leo Michel. “The Jewish Origins of the Lord's Prayer”, p. 1-

como membro do povo judeu, inseriu-se em uma tradição rica e consolidada de práticas de oração, das quais assimilou preceitos e costumes²⁰. Jeremias aponta que, sendo filho de judeus piedosos, Jesus aprendeu a rezar no ambiente doméstico e participou ativamente das orações comunitárias de seu povo (cf. Lc 2; 4,16), e provavelmente, conhecia o costume de orar três vezes ao dia difundido e observado entre os judeus do seu tempo²¹. Assim neste sentido, George conclui que, enquanto “bom judeu que era, Jesus se inseriu na oração de seu povo”²².

1.1 O contexto amplo: a subida para Jerusalém (Lc 9, 51-19,27)

A Oração do Senhor (11, 2d-4) está inserida na seção central do evangelho de Lucas, conhecida como “a subida de Jesus para Jerusalém” (9,51-19,27). Para compreender a narrativa da viagem é importante como afirma Székely, citado por Guimarães²³, “ler o evangelho lucano com um olho em Atos, isto é, ter uma visão lucana”²⁴, ou seja, adotar uma perspectiva lucana unificada.

A obra lucana composta por dois volumes (Evangelho segundo Lucas e Atos dos Apóstolos), descreve a vontade salvífica divina que tem como finalidade estender a salvação prometida a Israel no AT²⁵. Lucas se encontra numa posição privilegiada porque é o único entre os evangelistas que tem um projeto literário constituído por dois livros intimamente relacionados. No primeiro, o Evangelho segundo Lucas, o

11. Disponível em: [https://www.academia.edu/27950201/The Jewish Origins of the Lords Prayer](https://www.academia.edu/27950201/The_Jewish_Origins_of_the_Lords_Prayer). Acesso em: 12 julho 2021.

²⁰ Cf. JEREMIAS, Joachim. *The Prayers of Jesus*. London: SCM, Press, 1977, p. 66.

²¹ Cf. *Ibid.*, p. 73. O costume de rezar três vezes ao dia fundamenta-se nas Escrituras, como em Dn 6, 11: o profeta Daniel tinha o hábito de orar três vezes ao dia, voltado para Jerusalém. Além disso, o livro de Daniel relata uma oração feita à tarde, coincidente com a hora do sacrifício diário no Templo (cf. Dn 9,21). Embora o livro de Esdras não mencione explicitamente essa prática, observa-se que Esdras também orou no horário do sacrifício da tarde (cf. Esd 9,5). Paralelamente, o Sl 55, 17 refere-se à oração de Davi, realizada de manhã, ao meio-dia e à tarde, consolidando o testemunho bíblico sobre a regularidade das práticas devocionais. Cf. JEREMIAS, Joachim. *The Prayers of Jesus*. London: SCM, Press, 1977, p. 69.

²² GEORGE, Augustin. *Leitura do Evangelho segundo Lucas*. São Paulo: Loyola, 1982, p. 56.

²³ Cf. GUIMARÃES, Adriana Barbosa. *O encontro na viagem de Jesus rumo a Jerusalém (Lc 9,51-19,46) e a cultura do encontro nas viagens de Francisco: uma epifania do Reino*. Dissertação (Mestrado em Teologia) – Programa de Estudos Pós-Graduados em Teologia, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2021, p. 34.

²⁴ SZÉKELY *apud* GUIMARÃES, Adriana Barbosa. *O encontro na viagem de Jesus rumo a Jerusalém (Lc 9,51-19,46) e a cultura do encontro nas viagens de Francisco: uma epifania do Reino*. Dissertação (Mestrado em Teologia) – Programa de Estudos Pós-Graduados em Teologia, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2021, p. 34.

²⁵ Cf. FITZMYER, Joseph Augustine. *The Gospel According to Luke 1-9: introduction, translation, and notes*. New York: Doubleday, 1981, p. 9.

autor aborda a salvação de Deus realizada em Jesus Cristo e ressalta o significado de Jerusalém, “pois é o horizonte presente em cada sentença e acontecimento do Messias, porque aí culminará sua vida e a partir daí se espalhará a salvação de Deus para a humanidade”²⁶. No segundo volume, o livro de Atos, Lucas expõe a “continuidade” da história da Salvação “que continua e se prolonga na história da Igreja primitiva”²⁷.

Segundo Fitzmyer²⁸, Moreira²⁹ e o texto apresentado pela Conferência Nacional dos Bispos do Brasil³⁰, o Evangelho segundo Lucas pode ser dividido em oito seções: prólogo (1,1-4), relatos da infância (1, 5-2,52), preparação para o ministério público de Jesus (3,1-4,13), ministério de Jesus na Galileia (4,14-9,50), relato da viagem de Jesus a Jerusalém (9,51-19,27), ministério de Jesus em Jerusalém (19, 28-21,38), relato da paixão (22, 1-23,56a) e relatos da ressurreição (23, 56b-24,53).

O texto apresentado pela Conferência Nacional dos Bispos do Brasil segue a mesma divisão, sendo que a única e minuciosa diferença em relação aos autores mencionados anteriormente consiste no fato de que a sétima seção (22,1-23,56) termina no v. 56 e, conseqüentemente, o início da oitava seção se dá no v. 1, do capítulo 24.

Diferentemente desses autores, Bovon³¹, Fabris e Maggioni³², e Carmona e Monasterio³³ dividem as seções em cinco. É interessante observar as divergências apresentadas quanto à delimitação das subdivisões. O plano proposto por Bovon apresenta o término da seção da subida para Jerusalém no v. 28, do capítulo 19, quando Jesus entra de fato na cidade de Jerusalém. Além disso, compreende as seções do ministério de Jesus em Jerusalém e dos relatos da paixão e ressurreição como parte de uma única seção (19, 29-24,53).

²⁶ RETAMALES, Santiago Silva. *Discípulo de Jesus e discipulado segundo a obra de são Lucas*. São Paulo: Paulinas/Paulus, 2006, p. 25.

²⁷ FABRIS, Rinaldo; MAGGIONI, Bruno. *Os Evangelhos II*. São Paulo: Loyola, 1992, p. 16.

²⁸ Cf. FITZMYER, Joseph Augustine. *The Gospel According to Luke 1-9: introduction, translation, and notes*. New York: Doubleday, 1981, p. 135-142.

²⁹ Cf. MOREIRA, Gilvander Luís. *Lucas e Atos: uma teologia da história*. São Paulo: Paulinas, 2004, p. 21.

³⁰ Cf. CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL, *Hoje a salvação entra nesta casa. O Evangelho de Lucas*. São Paulo: Paulus, 1997, p. 27.

³¹ Cf. AUNEAU, Joseph et al. *Evangelhos Sinóticos e Atos dos Apóstolos*. São Paulo: Paulinas, 1985, p. 214-243.

³² Cf. FABRIS, Rinaldo; MAGGIONI, Bruno. *Os Evangelhos II*. São Paulo: Loyola, 1992, p. 13-16.

³³ Cf. MONASTERIO, Rafael Aguirre; CARMONA, Antonio Rodriguez. *Evangelhos Sinóticos e Atos dos Apóstolos*. São Paulo: Ave Maria, 1994, p. 294-295.

Fabris e Maggioni concordam com Bovon a respeito de onde termina a caminhada para Jerusalém (19,28). Eles também mantêm num único bloco as narrativas da paixão e ressurreição (22,1-24,53), porém, separam o bloco do ministério de Jesus em Jerusalém (19, 29-21,38).

O plano proposto por Carmona e Monasterio segue a mesma delimitação do relato da viagem rumo a Jerusalém (9,51-19,28) proposta por Bovon e Fabris e Maggioni. Eles também concordam com Bovon que os relatos da paixão e ressurreição fazem parte de um mesmo bloco (19, 29-24,53).

Por outro lado, George³⁴ defende que Lucas optou por escrever seguindo “uma ordem menos cronológica e mais didática, de uma exposição refletida sobre o acontecimento e o ensinamento de Jesus”³⁵. Dividindo o evangelho em quatro partes, apresenta a estrutura geral desta forma: introdução (1, 1-4,13), missão inicial de Jesus (4,14-9,50), subida de Jesus para Jerusalém (9,51-19,28) e Jerusalém (19, 29-24,53).

Storniolo defende que, no evangelho, Lucas segue um plano geográfico, construindo assim uma espécie de geografia social e também teológica³⁶. Esquemáticamente, além do prólogo (1, 1-4), há dois grandes conjuntos: (a) preparação – revelação do mistério Jesus (1,5-4,13) – e (b) realização – atividade libertadora de Jesus (4,14-24,53).

Aqui é importante mencionar que há um certo consenso entre os estudiosos de que a caminhada de Jesus em direção a Jerusalém inicia-se em Lc 9, 51. Contudo, permanece em debate o ponto exato em que a caminhada se encerra, com algumas propostas situando o término em Lc 19, 27 enquanto outros sugerem os versículos 28, 29-44, 46 ou até 48 do mesmo capítulo³⁷. De acordo com Fitzmeyer, pode-se realmente indagar se a narrativa de subida a Jerusalém termina no v. 28, com a entrada de Jesus na cidade, ou se a seção se estende até os vv. 28-40, incluindo a entrada de Jesus em Jerusalém, ou ainda até os vv. 41-44, com a lamentação de Jesus sobre a cidade, ou, por fim, até os vv. 45-46, com a purificação do Templo feita

³⁴ Cf. GEORGE, Augustin. *Leitura do evangelho segundo Lucas*. São Paulo: Paulinas, 1982, p. 15.

³⁵ *Ibid.*, p. 9.

³⁶ Cf. STORNILOLO, Ivo. *Como ler o evangelho de Lucas: os pobres constroem a nova história*. São Paulo: Paulinas, 1992, p. 14.

³⁷ Cf. GUIMARÃES, Adriana Barbosa. *O encontro na viagem de Jesus rumo a Jerusalém (Lc 9,51-19,46) e a cultura do encontro nas viagens de Francisco: uma epifania do Reino*. Dissertação (Mestrado em Teologia) – Programa de Estudos Pós-Graduados em Teologia, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2021, p. 31.

por Jesus³⁸. Esses episódios podem ser interpretados tanto como “clímax” “do relato da viagem quanto como introdução ao ministério de ensino de Jesus no Templo de Jerusalém, que se inicia no v. 47”³⁹.

Para fins deste estudo, considerar-se-á a delimitação de início de caminho de “subida para Jerusalém” em Lc 9,51 e seu término em Lc 19,27, abordagem seguida por estudiosos como Fitzmyer, Moreira e Karris. Em sua análise, Fitzmyer estrutura Lc 9, 51-19,27 em dois blocos principais: (A) 9, 51-18,14 e (B) 18, 15-19, 27⁴⁰. O primeiro bloco é subdividido em três partes: 9,51-13,21; 13, 22-17,10 e 17,11-18,14. Essa organização inclui um relato especificamente lucano e outro sinótico referente à viagem (18,15-19,27). Em cada uma das partes do primeiro bloco, há menção explícita de Jerusalém como destino final de Jesus. Lc 9,51 e 17, 11, utiliza-se o verbo grego πορεύομαι, que significa “ir, dirigir-se, partir, dirigir-se de um lugar para a outro”⁴¹. Já em 13,22, emprega-se o substantivo πορεία, traduzido como “viagem, estrada, caminho”⁴².

Assim como Fitzmyer, Karris delimita o início de uma nova etapa no relato pela menção explícita de que Jesus se dirige a Jerusalém⁴³. Karris divide a narrativa em três blocos principais: (A) 9,51-13,21; (B) 13, 22-17,10; (C) 17,11-19,27⁴⁴, evidenciando a centralidade de Jerusalém como o destino final de Jesus ao longo do relato. Além disso, ambos situam a Oração do Senhor (Lc 11, 2d-4) no bloco A (9,51-18,14), especificamente na primeira parte (9,51-13,21).

Moreira, de forma semelhante a Fitzmyer, compreende o bloco entre 9,51 e 18,13 como exclusivo do evangelho segundo Lucas, enquanto o restante (18,15-19, 27), apresenta paralelos com os evangelhos segundo Marcos e Mateus⁴⁵.

A caminhada para Jerusalém (9, 51-19, 27) constitui um ponto privilegiado de observação para compreender a perspectiva teológica e literária que orienta a

³⁸ Cf. FITZMYER, Joseph Augustine. *The Gospel According to Luke 1-9: introduction, translation, and notes*. New York: Doubleday, 1981, p. 167.

³⁹ *Ibid.*, p. 167.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 138-140.

⁴¹ RUSCONI, Carlo. *Dicionário do Grego do Novo Testamento*. São Paulo: Paulus, 2003, p. 383.

⁴² *Ibid.*, p. 383.

⁴³ Cf. BROWN, Raymond Eduard; FITZMEYE, Joseph Augustine; MURPHY, Roland Edmund. *Novo Comentário Bíblico São Jerônimo: Novo Testamento e Artigos Sistemáticos*. São Paulo: Paulus, 2018, p. 267.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 222.

⁴⁵ Cf. MOREIRA, Gilvander Luís. *Lucas e Atos: uma teologia da história*. São Paulo: Paulinas, 2004, p. 23.

estruturção do evangelho segundo Lucas⁴⁶. Nesta seção, o autor sagrado desenvolve temáticas centrais como o seguimento de Jesus, a oposição crescente à sua pregação e ações, bem como a iminência do reinado de Deus⁴⁷, que se realiza plenamente em Jesus Cristo.

Ao longo da narrativa de subida, cinco unidades são identificadas como exclusivas de Lucas⁴⁸: (1) Lc 9, 51-56, que descreve a determinação de Jesus de ir para Jerusalém e sua rejeição em um povoado samaritano; (2) 10, 1-12, que relata a missão dos setenta e dois discípulos; (3) 10, 17-20, que apresenta o motivo da alegria dos setenta e dois; (4) 10, 25-37, que expõe o duplo mandamento e a parábola do samaritano e (5) 10, 38-42, que narra a acolhida de Jesus na casa de Marta e Maria.

O episódio inicial, em 9,51, descreve que Jesus, ao iniciar sua jornada da Galileia para Jerusalém, passou por um povoado samaritano onde foi rejeitado, mas repreendeu seus discípulos Tiago e João por quererem chamar fogo do céu sobre os samaritanos (vv. 51-56). Esse episódio sublinha a diferença entre o modo de pensar e agir de Jesus e de seus discípulos. Nota-se que a hostilidade entre judeus e samaritanos era recíproca, conforme se lê nos textos bíblicos⁴⁹. Jesus, embora um israelita judeu, fala dos samaritanos de maneira mais benévola e tem uma atitude favorável em relação a eles. Assim, o caminho da anunciação do evangelho vai de “Jerusalém, por toda a Judeia e Samaria, até os confins da terra” (At 1, 8). A novidade aqui é a importância dos samaritanos na obra lucana. Segundo Neff Uloa, sua

⁴⁶ Cf. FABRIS, Rinaldo; MAGGIONI, Bruno. *Os Evangelhos II*. São Paulo: Loyola, 1992, p. 13.

⁴⁷ Cf. TRAINOR, Michael. *An Earth Bible Commentary: about Earth's Children: an Ecological listening to the gospel of Luke*. Sheffield Phoenix Press Ltd, South Yorkshire, 2017, p. 300.

⁴⁸ Cf. MOREIRA, Gilvander Luís. *Lucas e Atos: uma teologia da história*. São Paulo: Paulinas, 2004, p. 73.

⁴⁹ No tempo de Jesus, a inimizade entre os samaritanos e judeus era recíproca. Em 722 aC, quando o rei Sargão II conquistou o Reino do Norte de Israel, grande parte dos israelitas foram deportados para Babilônia, e a Samaria foi povoada por colonos assírios oriundos por exemplo da cidade de Cuta (cf. 2 Rs 17, 24-29). Parte da população Israelita que permaneceu na cidade da Samaria casou com os recém-chegados, dando origem aos estrangeiros samaritanos. Essas populações introduziram no reino setentrional o culto aos seus próprios deuses (cf. 2Rs 17, 30). Foi principalmente depois do exílio babilônico (587-535 a. C.) que os judeus repatriados desprezaram os samaritanos. Quando começou a reconstrução do Templo de Jerusalém, comandada por Zorobabel e Neemias, os samaritanos estrangeiros quiseram ajudar na construção, mas tal ajuda foi recusada categoricamente (cf. Esd 4, 1-3). Outro fator que contribuiu, ainda mais, para acentuar inimizade entre judeus e samaritanos foi a construção de um Templo samaritano no monte Garizim dirigida por Manassés, que, embora destruído em 128 aC., por João Hircano I, continuou sendo o lugar de culto dos samaritanos (cf. Jo 4, 20), conhecido atualmente pelo nome de Nablus (Cf. AUSUBEL, Nathan. “Samaritanos”, in *Conhecimento judaico II*, Rio de Janeiro: A. Koogan (editor), 1964, p. 754-755). No que se refere às Escrituras, os samaritanos só reconheciam o Pentateuco, rejeitando os outros livros do Antigo Testamento, especialmente porque estes reconheciam Jerusalém como centro religioso e o Templo de Salomão como santuário central.

presença é destacada em três perícopes exclusivas do evangelho segundo Lucas (cf. 9, 51-56; 10,29-37; 17, 11-19) devido à preocupação do autor com a unidade do Antigo Israel⁵⁰.

Ainda segundo Moreira⁵¹, as outras quatro unidades que fazem parte da seção de subida para Jerusalém (Lc 9,51-19,27), e que estão presentes também em Mateus ou Marcos, são: 9,57-62 (condições para seguir Jesus); 10, 13-16 (julgamento das cidades); 10, 21-24 (alegria de Jesus e bem-aventurança dos ouvintes) e 11, 1-13 (Oração do Senhor, parábola do amigo insistente, a eficácia da oração).

De acordo com Fabris e Maggioni, na jornada para Jerusalém, Jesus é acompanhado pelos seus discípulos e pela multidão. Para os mais próximos, “dá suas instruções sobre as condições para segui-lo (9, 51-10, 42), sobre a oração (11, 1-13) e sobre as características do verdadeiro discípulo (12, 1-48)”⁵²; já para todos os que o ouviam, “ele dirige uma palavra que soa como último apelo à decisão e convite à conversão (12, 49- 13, 21)”⁵³.

Como se vê, Jerusalém tem um grande significado no evangelho segundo Lucas. É na cidade que o evangelho começa e termina, no Templo⁵⁴. Depois do prólogo (1,1-4), o evangelista narra o anúncio, no Templo, do nascimento de João Batista (vv.5-23) e observa que, depois da ressurreição, os apóstolos voltam para o Templo (24,53). Além disso, relata que os pais de Jesus o apresentam no Templo (2,22.42). Mais adiante, menciona que Jesus, ainda menino, é levado ao Templo e conversa com os doutores da Lei (19,47)⁵⁵. Por sua vez, Bocalli comenta que, em relação a Jerusalém – cidade santa –, sempre se “sobe”, e o contrário também é verdadeiro, pois quem de lá retorna, “desce”⁵⁶.

A importância de Jerusalém na obra lucana (Lc-At) deve-se ao fato de que nela se concentram os grandes eventos salvíficos protagonizados pelo Messias Jesus: sua entrada messiânica, seu ensinamento no Templo, a última Ceia, sua agonia e prisão no Jardim, seu julgamento, sua

⁵⁰ Cf. NEFF ULLOA, Boris Agustin. “A presença dos samaritanos na obra lucana (Lc-At). Uma análise de sua importância teológica na reconstituição de Israel realizada pelo Messias Jesus, o filho de Jacó”. *Atualidade Teológica*. Rio de Janeiro, vol. 16, n. 41, 2002. Disponível em: <https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/21666/21666>. Acesso em: 28 outubro 2023.

⁵¹ Cf. MOREIRA, Gilvander Luís. *Lucas e Atos: uma teologia da história*. São Paulo: Paulinas, 2004, p. 74.

⁵² FABRIS, Rinaldo; MAGGIONI, Bruno. *Os Evangelhos II*. São Paulo: Loyola, 1992, p. 13.

⁵³ *Ibid.*, p. 13.

⁵⁴ Cf. FITZMYER, Joseph Augustine. *To advance the gospel*. Michigan: Dove Book Sellers, 1998, p. 254-255.

⁵⁵ Cf. MOREIRA, Gilvander Luís., *Lucas e Atos: uma teologia da história*. São Paulo: Paulinas, 2004, p. 35.

⁵⁶ Cf. LANCELLOTTI, Boccali. *Comentário ao evangelho de São Lucas*. Petrópolis: Vozes, 1983, p. 128.

paixão, crucificação e morte, seu sepultamento e ressurreição, suas aparições, suas últimas instruções e sua elevação aos céus e o envio do Espírito Santo.⁵⁷

Conforme apontado por Fabris e Maggioni, Fitzmyer, a seção de Lc 9, 51-19,27 adquire importância pela presença constante dos discípulos como testemunhas legitimadas de tudo o que Jesus ensinou e realizou. Essa narrativa de viagem é utilizada por Lucas como um recurso pedagógico para o aperfeiçoamento desses seguidores, preparando-os para a missão de anunciar Jesus e sua mensagem de salvação após os eventos de sua morte e ressurreição. Nesse contexto, a narrativa funciona como uma coletânea de ensinamentos voltados à formação da jovem igreja missionária⁵⁸.

O discipulado emerge como tema predominante nessa seção da obra. Ao encaminhar-se resolutamente para Jerusalém, onde o plano de Deus seria cumprido, Jesus atribui aos discípulos uma nova missão: tornarem seus mensageiros (9,52), são apresentadas as exigências radicais do discipulado (9,57–62), seguidas do envio de setenta e dois discípulos em missão, com instrução de curar os enfermos e proclamar a chegada do Reino de Deus (10,9).

O retorno dos “discípulos missionários” é marcado pela manifestação de gratidão de Jesus ao Pai e pela proclamação da bem-aventurança (10,21–24). Em diálogo com o especialista da Lei sobre o maior mandamento, é narrada a parábola do “Bom Samaritano”, concluída com o imperativo: “Vai e faze o mesmo” (10,37). Prosseguindo a narrativa, Jesus é acolhido na casa de Marta e Maria, onde declara que uma só coisa é necessária, enaltecendo a atitude de Maria ao ouvi-lo e aprender com ele (10,42), características essenciais do seu discipulado.

A instrução sobre a oração, apresentada logo após o relato de Marta e Maria, insere-se na narrativa da viagem a Jerusalém como caminho formativo proposto aos discípulos, reforçando os aspectos fundamentais de sua preparação para a missão.

⁵⁷ NEFF ULLOA, Boris Agustin, “A presença dos samaritanos na obra lucana (Lc-At). Uma análise de sua importância teológica na reconstituição de Israel realizada pelo Messias Jesus, o filho de Jacó”. *Atualidade Teológica*. Rio de Janeiro, vol. 16, n. 41, 2002. Disponível em <https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/21666/21666>. Acesso dia 10 maio 2024, p. 366.

⁵⁸ Cf. FITZMYER, Joseph Augustine. *The Gospel According to Luke 1-9: introduction, translation, and notes*. New York: Doubleday, 1981, p. 826.

1.2 O contexto imediato: capítulo 11

O capítulo 11 do evangelho segundo Lucas apresenta a oração como um tema central, enfatizando-a como prática fundamental na vida de Jesus e dos discípulos. Esse enfoque se alinha com a narrativa mais ampla do evangelho e do livro de Atos, onde a oração assume papel estruturante. O evangelho começa destacando a importância da oração nos relatos da infância de Jesus, como a oração do povo, de Zacarias e de Ana (cf. Lc 1,10.13; 2,37).

A narrativa do capítulo 11 inicia-se com a frase “estando em certo lugar, orando” (v.1), retomando a cena de Lc 9,18, na qual Jesus é mostrado orando sozinho, com os discípulos presentes. Esse recurso literário reforça a imagem de Jesus como orante.

A oração permeia a vida pública de Jesus em momentos cruciais⁵⁹: no batismo no Jordão (3, 21); em lugares desertos e afastados (5,16); antes da escolha dos doze (6, 12); na transfiguração (9, 29); em ação de graças ao Pai (10, 21); em intercessão por Pedro (22,32), e na cruz (23, 34.46). Assim a cena inicial de Lc 11,1 retrata novamente Jesus em oração, sem que o local seja especificado, evidenciando a continuidade dessa prática.

Lucas conecta a prática de oração de Jesus com a comunidade cristã primitiva. Em Atos, observa-se a oração como característica essencial a vida dos discípulos (cf. At 1,14; 2,42; 10,9; 13,3; 20,36), sugerindo que o exemplo de Jesus inspira seguidores. Nesse contexto, Jesus é apresentado como “modelo de oração”⁶⁰, cuja vida de oração demonstra profunda intimidade com o Pai e prepara seus discípulos para o mesmo compromisso⁶¹.

O pedido do discípulo que solicita a Jesus: “Senhor, ensina-nos a orar, como João ensinou a seus discípulos” (v.1), pode ser interpretado como um desejo de aprender uma forma particular de oração que expressasse a identidade única dos seguidores de Jesus, diferenciando-se dos discípulos de João Batista. Embora os

⁵⁹ Cf. BAUER, Johannes Baptist. *Dicionário Bíblico Teológico*. Vol. 2. São Paulo: Loyola, 1983, p. 771.

⁶⁰ Ainda, segundo o mesmo autor, em Marcos, “o modelo de oração” são os leigos e, em Mateus, os discípulos. Cf. EDMONDS, Peter. “The Lucan Our Father: a summary of Luke’s teaching on prayer?” *The Expository Times*, p. 140-143. Disponível em <https://journals.sagepub.com/doi/abs/10.1177/001452468009100504>. Acesso dia 22 maio 2021.

⁶¹ Cf. MOREIRA, Gilvander Luis. *Lucas e Atos: uma teologia da história: teologia lucana*. São Paulo: Paulinas, 2004, p. 47.

discípulos, como judeus, não necessitassem de instruções sobre como rezar⁶², uma vez que já estavam familiarizados com práticas devocionais, diferentes grupos dentro do judaísmo — como os fariseus, os essênios e os seguidores de João Batista — possuíam formas específicas de oração que os identificavam⁶³; não que o conteúdo fosse novo, mas cada um deles tinha seu próprio jeito de ensinar os diferentes elementos judaicos da tradição. Assim, o pedido reflete menos uma ausência de prática e mais o anseio por um ensinamento que reforçasse a singularidade do discipulado de Jesus.

A Oração do Senhor inaugura três ensinamentos sobre oração no capítulo⁶⁴: a própria oração, a “parábola do amigo persistente” (vv.5-8), que ressalta a importância da perseverança na oração e pelos “dizeres da eficácia da oração” (vv.9-13), onde Jesus compara a generosidade humana à infinita bondade de Deus. A invocação inicial, “Pai” (v.2d) sublinha a relação pessoal e íntima entre Jesus e Deus⁶⁵, convidando os discípulos a participarem dessa comunhão. A oração expressa confiança em Deus como Pai e compromisso com os valores do Reino, ao mesmo tempo que reforça o senso de comunidade e fraternidade.

No contexto judaico do primeiro século, Fitzmyer sustenta que a Oração do Senhor, em sua formulação original, está profundamente enraizada na piedade judaica, composta por elementos que poderiam ser facilmente reconhecidos e pronunciados por judeus devotos⁶⁶. Levine, por sua vez, argumenta que a Oração do Senhor poderia ser rezada por qualquer judeu piedoso⁶⁷, pois reflete temas profundamente conectados à espiritualidade judaica. Aspectos como a santificação do nome de Deus, o estabelecimento do Reino, o pedido pelo pão diário, perdão e livramento da tentação remetem diretamente às tradições da *Torá* e à oração litúrgica judaica. Além disso, Levine destaca que, quando situada no contexto judaico do primeiro século, a Oração do Senhor “recupera numerosas conotações que a tornam

⁶² LEVINE, Amy-Jill; WITHERINGTON III, Ben. *The Gospel of Luke*. Cambridge: University Press, 2019, p. 308.

⁶³ Cf. FABRIS, Rinaldo; MAGGIONI, Bruno. *Os Evangelhos II*. São Paulo: Loyola, 1992, p. 128; JEREMIAS, Joachim. *The Lord's Prayer*. Philadelphia: Fortress, 1980, p. 16; EDWARD, James. *O comentário de Lucas*. São Paulo: Shedd, 2019, p. 428.

⁶⁴ FITZMYER, Joseph Augustine. *The Gospel According to Luke 10-24: introduction, translation, and notes*. New York: Doubleday, 1985, p. 896.

⁶⁵ Cf. BROWN, Francis; DRIVER, Samuel Rolles; BRIGGS, Charles Augustus. *Hebrew and English Lexicon Old Testament with an appendix containing the Biblical Aramaic*. Oxford: Clarendon, 1975, p. 3.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 900.

⁶⁷ Cf. LEVINE, Amy-Jill. *The Misunderstood Jew: The Church and the Scandal of the Jewish Jesus*. San Francisco: HarperOne, 2007, p. 51.

tanto mais profunda como mais política. Fomenta a fé, promove a justiça, consola com esperança futura, e reconhece que o mundo nem sempre é como gostaríamos que fosse”⁶⁸.

O capítulo 11 prossegue com uma transição temática que explora episódios de bênçãos e advertências⁶⁹ (vv. 14-54), evidenciando a tensão entre o ministério de Jesus e os líderes religiosos. Essa mudança é evidente nos relatos da expulsão de um espírito maligno e nas acusações contra Jesus (vv.14-23), no retorno do espírito impuro (vv.24-26), na verdadeira bem-aventurança (vv.27-28) e no sinal de Jonas (vv.29-32), na metáfora da luz e das trevas (vv. 33-36), nas duras críticas aos fariseus e mestres da Lei. A crítica aos líderes religiosos aponta para uma religiosidade formalista, que embora cumprisse rituais adequadamente, às vezes, negligenciava a prática da justiça e do amor, sendo exemplificada por referências aos homicídios de Abel, Zacarias (vv. 37-52). Essas passagens concluem com o relato da intensificação da oposição a Jesus, refletida na perseguição por parte dos escribas e fariseus, evidenciando o crescente antagonismo enfrentado por ele (vv. 53-54)⁷⁰.

Essas narrativas contrastam com a Oração do Senhor, destacando o compromisso de Jesus com a justiça e o amor. Nesse sentido, a oração ensinada, que está em continuidade com toda tradição bíblica⁷¹, torna-se um modelo que transcende a liturgia, unindo tradição e inovação ao refletir a visão de Jesus sobre uma vida de fé e relacionamento com Deus.

1.3 As orações judaicas do final do período do Segundo Templo

A palavra mais comum em hebraico para "oração" é תפלה, derivada da raiz verbal פלל, que significa “julgar”, “interceder”, “orar”, “mediar”⁷². A composição da raiz verbal פלל, formada pelas letras hebraicas פ e ל, apresenta uma repetição que, no

⁶⁸ Cf. LEVINE, Amy-Jill. *The Misunderstood Jew: The Church and the Scandal of the Jewish Jesus*. San Francisco: HarperOne, 2007, p. 42.

⁶⁹ LEVINE, Amy-Jill; WITHERINGTON III, Ben. *The Gospel of Luke*. Cambridge: University Press, 2019, p. 307.

⁷⁰ Cf. *Ibid.*, p. 307.

⁷¹ É interessante mencionar que a oração é um dos temas centrais e fundamentais para AT e NT (Cf. PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA. *O Povo Judeu e as suas Sagradas Escrituras na Bíblia Cristã*. São Paulo: Paulinas, 2001, p. 127-144).

⁷² Cf. BROWN, Francis; DRIVER, Samuel Rolles; BRIGGS, Charles Augustus. *Hebrew and English Lexicon Old Testament with an appendix containing the Biblical Aramaic*. Oxford: Clarendon, 1975, p. 813.

hebraico, enfatiza a importância do termo. Em sua representação pictográfica antiga, a letra פ assemelha-se a uma “boca”, simbolizando o “falar”, enquanto ב remete à imagem de um “grupo de pastores”, representando a “voz do pastor” ou a “autoridade sobre os rebanhos”. Assim a oração pode ser compreendida como “falar com a Voz” que detém autoridade, no caso, Deus⁷³. Nesse sentido, a oração envolve não apenas comunicação com Deus, mas também um processo de auto-julgamento diante dele.

No grego a palavra predominante para oração é προσευχή , proveniente do verbo προσεύχομαι , que combina a preposição πρὸς significando “para” ou “em direção a”, com o verbo εὐχόμεαι , cujo significado é “louvar”, “desejar”, “pedir”⁷⁴. Desse modo, a “oração”, tanto no hebraico quanto no grego, pode ser compreendida como uma forma de comunicação com Deus, expressa de diferentes maneiras.

Nas Sagradas Escrituras do povo judeu (*TaNaK*) – parte da Bíblia denominada pelos cristãos como Antigo Testamento –, há muitas “orações exemplares”⁷⁵: de súplica, de arrependimento, de ação de graças (louvor), de adoração. Além dos Salmos, destacam-se as orações de figuras como “Abraão (Gn 24, 12-14); Jacó (Gn 32, 10-13); Moisés (Ex 32, 11-14; 34,8-9; Nm 14, 13-19); Gedeão (Jz 6, 36-40); Sansão (Jz 15, 18; 16,28); Ana (1Sm 1, 10ss); Davi (2Rs 7, 18-19); Salomão (1Rs 3, 6-9; 8,23-53); Elias (1Rs 19, 36-37)”⁷⁶.

As orações públicas, embora não substituíssem o serviço do Templo⁷⁷, asseguravam a função deste, que, após os sacrifícios conduzidos por sacerdotes⁷⁸, realizava a comunicação com o Senhor e o perdão dos pecados.

⁷³ Cf. MORCHEDAI, Avi Ben. *Coming Home: the Genesis Creation story of Hebraic faith, hope and love for everyday life*. United States: Kindle ebook, 2020, p. 48.

⁷⁴ Cf. RUSCONI, Carlo. *Dicionário do Grego do Novo Testamento*. São Paulo: Paulus, 2003, p. 208 e 394.

⁷⁵ LACOSTE, Jean Yves. *Dicionário crítico de teologia*. São Paulo: Paulinas/Loyola, 2004, p. 1284-1285.

⁷⁶ MCKENZIE, Lawrence John. *Dicionário Bíblico*. São Paulo: Paulinas, 2000, p. 613.

⁷⁷ O primeiro Templo, idealizado por Davi e construído por Salomão por volta de 966 aC. (cf. 1 Rs 6), foi destruído pelos babilônios em 587 aC. O segundo Templo foi reconstruído por volta de 516 aC. sob a liderança de Zorobabel (cf. Esdras e Ageu), e posteriormente restaurado por Herodes entre 20 aC. e 64 d.C.. Em 70 d.C., os romanos o destruíram, restando apenas o “Muro Ocidental” ou “Muro das Lamentações”. No local, encontra-se a “Cúpula da Rocha”, mesquita islâmica construída em 691 dC. O Templo mantém-se central na liturgia judaica, representando o anseio pela presença divina e pela redenção mundial. No nono dia de Ab, a destruição dos Templos é lembrada em um dia de luto e reflexão.

⁷⁸ MERRIL, Eugene H. *História de Israel no Antigo Testamento: o reino dos sacerdotes que Deus colocou entre as Nações*. Rio de Janeiro: CPAD, 2018, p. 168-171.

Após a destruição do Primeiro Templo, os judeus exilados na Babilônia⁷⁹ passaram a rezar em um contexto sem Templo, sem Sacerdotes, sem Sacrifícios. Nesse período, tornou-se prática comum a reunião para orações em qualquer lugar, seja ao ar livre ou em casas, e foi nesse ambiente que emergiu a “Sinagoga”⁸⁰, destinada a encontros para estudo, oração e ensino⁸¹ (cf. Ez 1, 1; 8,1; Ne 8), práticas que ocorriam tanto no Templo como fora dele (cf. At 13,14-15.27.44; 17,1-2; Lc 4,16-17; Jo 7,14). Com o tempo, a *Torá* tornou-se o centro da vida do povo, que passou a reconhecer a presença divina na comunidade reunida em seu nome, independentemente do número de participantes. Conforme registrado na *Mishná*⁸²,

Rabi Chalafta ben Dosa de Kfar Chanania disse: Se dez pessoas se sentam e ocupam-se com a *Torá*, a presença divina repousa entre elas, como está dito: ‘Deus está na congregação divina’ (Salmos 82,1). E de onde sabemos que o mesmo se aplica a cinco? (...). E de onde sabemos que o mesmo se aplica a três? (...). E de onde sabemos que o mesmo se aplica a dois? (...). E de onde sabemos que o mesmo se aplica a um? (...)⁸³.

Após o exílio, quando os judeus retornaram da Babilônia e o Templo foi reconstruído, as orações e os sacrifícios no Templo foram retomados. No entanto, a centralidade exclusiva do Templo nas práticas religiosas judaicas começou a se transformar⁸⁴. Com a destruição do Segundo Templo (70 dC), é importante ressaltar que, as orações, nesse período, continuaram— já que não precisavam mais ser realizadas exclusivamente no Templo nem dependiam unicamente da presença dos

⁷⁹ O exílio babilônico (em 597, 586 e 582 Ac) ocorreu com a deportação de grupos de judeus habitantes de Jerusalém e arredores para a Babilônia por Nabuconosor II. Consequentemente houve a destruição de Jerusalém e o Templo. O “edito de Ciro” (538 aC), rei da Pérsia, colocou fim ao exílio.

⁸⁰ A Sinagoga é um espaço sagrado existente desde antes da destruição do Segundo Templo. Embora central para o culto comunitário, a adoração judaica não depende dela, podendo ocorrer onde houver um *minyán* (10 judeus). Após o exílio babilônico, orações foram padronizadas, e sinagogas locais garantiram a continuidade do judaísmo. Sem padrão arquitetônico fixo, as sinagogas refletem estilos locais e históricos, como o mudéjar na Espanha e o revivalismo europeu do século XIX. Elementos essenciais incluem a Arca Sagrada (orientada para Jerusalém), a *Bimah* (para leitura da *Torá*) e o *ner tamid* (luz eterna). Exemplos notáveis: Sinagoga Coral de Moscou, Grande Sinagoga de Paris e Grande Sinagoga de Bruxelas.

⁸¹ Sobre as práticas religiosas judaicas no período do Segundo Templo, incluindo a evolução das formas de oração, ler COHN, Sherbok. *Judaism: history, belief, and practice*. London; New York: Routledge, 2003, p. 175-180. Cf. também GRABBE, Lester L. *An introduction to first century Judaism: Jewish religion and history in the Second Temple period*. Edimburgo: T & T Clark, 1996, p. 230-235.

⁸² A palavra מִשְׁנָה devirava do verbo hebraico נָשָׂא, que significa “repetir”. Trata-se de uma coletânea de tradições bíblicas sobre os mandamentos, compilada no final do século II por Yehuda Ha-Nasi. Dividida em seis ordens com diversos tratados, aborda temas como ética (*Avot*), serviço no Templo (*Tamid*), bênçãos (*Berakhot*), leis do sábado (*Shabbat*), Ano Novo judaico (*Rosh Ha-Shana*), tribunais (*Sanhedrin*) e pureza ritual (*Uqtsin*).

⁸³ *Mishná Avot* 3,7.

⁸⁴ Cf. MANNIS, Frédéric. *Pregliera d'Israele al tempo di Gesù*. Bologna: Dehoniane, 1996, p. 21.

sacerdotes –, elas ainda seguiam o ritmo dos sacrifícios realizados no Templo, ocorrendo três vezes ao dia: manhã, meio-dia e noite (cf. Nm 28,3-4SI 55,18;Dn 6,10-11; Jd 9,1; Lc 1,10; At 3,1; 10,9). Essas orações, inspiradas na *Torá*, combinavam textos bíblicos e com composições originais elaboradas pela própria comunidade⁸⁵.

As orações judaicas, como são encontradas nos livros de oração contemporâneos, foram desenvolvidas gradualmente a partir do período pós-exílico, com maior consolidação após a destruição do Segundo Templo⁸⁶. A instituição conhecida como a “Grande Assembleia”, composta por sábios judeus do período pós-exílio, padronizou as orações. No entanto, o processo de organização e fixação dessas orações não se restringiu à esse período, estendendo-se ao período rabínico, após a destruição do Segundo Templo. Nesse contexto, as orações preservaram amplamente seu caráter oral, considerando-se que faziam parte da *Torá Oral*, cuja formalização escrita era evitada⁸⁷; no entanto, com o objetivo de preservar a memória e evitar que se perdesse com a dispersão dos judeus no período pós-exílico, elas foram gradualmente redigidas.

O primeiro *Sidur* (livro de orações judaicas), atribuído a Rav Amram⁸⁸, foi elaborado no século IX para o uso nas práticas diárias, nos serviços de sábado, festividades e ocasiões especiais. Embora este marco litúrgico seja posterior ao tempo de Jesus, muitas das suas orações contidas nesse compêndio já eram conhecidas e difundidas durante o período neotesmentário, e continuam a ser utilizadas pelos judeus até os dias atuais. Assim, pode-se dizer que o *Sidur* é essencial para

⁸⁵ Cf. *Talmud Berakhot 26a*. Disponível em <https://www.chabad.org/torah-texts/5299651/The-Talmud/Berachot/Chapter-4/26a>. Acesso dia 05 maio 2024. Cf. também STEINSALTZ, Adin. *A guide to Jewish prayer*. New York: Schochen Books, 2000, p. 49. Do hebraico o termo תלמוד pode ser traduzido como "ensino", constitui uma coleção de comentários (Guemará) sobre a Mishná, redigidos entre os séculos III e V. Existem dois Talmudes: o da Babilônia e o de Jerusalém, sendo este último o mais antigo.

Dentre os tratados frequentemente citados no *Talmud* da Babilônia, destacam-se *Berakhot*, *Shabbat*, *Beitza* (sobre festividades), *Sanhedrin*, *Nedarim* (sobre votos) e *Megilla* (sobre o ciclo litúrgico). No Talmud de Jerusalém, o tratado *Haguiga* merece destaque, por tratar dos sacrifícios realizados nas festas de peregrinação.

⁸⁶ Cf. STEINSALTZ, Adin. *A guide to Jewish prayer*. New York: Schochen Books, 2000, p. 57-59. Leia mais sobre essa questão em FLUSSER, David. *Judaism of the Second Temple Period*, vol. 1-2. Michigan: Eerdmans, 2007-2009; HEINEMANN, Joseph. *Prayer in the Talmud: forms e patterns*. New York: De Gruyter, 1977; BROCKE, Michael; PETUCHOWSKY, Jakob. *The Lord's Prayer and Jewish Liturgy*. New York: Seabury, 1978; SANTE, Carmine de. *Israel em Oração: as origens da liturgia cristã*. São Paulo: Paulinas, 1989; SANTE, Carmine de. *Liturgia Judaica: Fontes, Estrutura, Orações e Festas*. São Paulo: Paulus, 2004.

⁸⁷ Cf. STEINSALTZ, Adin. *A guide to Jewish prayer*. New York: Schochen Books, 2000, p. 48.

⁸⁸ Cf. *Ibid.*, p. 47.

comprender tanto a liturgia judaica contemporânea quanto o tempo de Jesus e da Igreja primitiva⁸⁹.

Os principais conteúdos do *Sidur* incluem⁹⁰:

Quadro 1 – Os principais conteúdos do *Sidur*

ORAÇÕES JUDAICAS ENCONTRADAS NO <i>SIDUR</i>		
Oração da manhã: <i>Shacharit</i>	Oração da tarde: <i>Mincha</i> (ou <i>Arvit</i>)	Oração da noite: <i>Ma'ariv</i>
Bençãos dos Salmos e Cânticos matinais <i>Shemá</i> e suas bençãos <i>Amidá</i> Leitura da <i>Torá</i> e dos Profetas nos Sábados e Festivais	<i>Amidá</i>	<i>Shemá</i> <i>Amidá</i>

Fonte: SIDUR MATZLIAH. Curitiba: Danúbio, 1987.

Como observado, a oração é uma parte fundamental da vida e prática de fé judaica⁹¹. Os temas da fé judaica concentram-se nas orações diárias, que incluem a oração da manhã (*Shacharit*), oração da tarde (*Mincha* ou *Arvit*) e oração da noite (*Ma'ariv*). Importante destacar que cada uma dessas orações está associada aos horários das oferendas no Templo de Jerusalém: *Shacharit* corresponde ao horário do sacrifício diário matinal; *Mincha* ou *Arvit* corresponde à oferenda da tarde, e *Ma'ariv* refere-se à conclusão dos serviços no Templo e ao fechamento dos portões⁹².

O *Siddur* é o livro litúrgico utilizado para as orações diárias, enquanto o *Mahzor* é reservado para as orações específicas dos festivais judaicos. Nos sábados, festivais e outros dias sagrados no judaísmo acrescenta-se a oração de *Mussaf*, uma oração suplementar em memória do sacrifício adicional (*Korban Mussaf*) que era oferecido no Templo de Jerusalém nesses dias, conforme prescrito em Nm 28,9.

A análise subsequente abordará as principais orações judaicas do final do período do Segundo Templo, mais especificamente o *Shemá*, a *Amidá* e o *Kadish*.⁹³ Essas orações apresentam significativa influência na formação da Oração do Senhor

⁸⁹ Cf. SANTE, Carmine de. *Liturgia Judaica: Fontes, Estrutura, Orações e Festas*. São Paulo: Paulus, 2004, p. 39.

⁹⁰ SIDUR MATZLIAH. Curitiba: Danúbio, 1987.

⁹¹ Cf. JEREMIAS, Joachim. *The Prayers of Jesus*. London: SCM Press, 1977, p. 66.

⁹² Cf. STEINSALTZ, Adin. *A guide to Jewish prayer*. New York: Schochen Books, 2000, p. 49.

⁹³ SANTE, Carmine de. *Israel em Oração: as origens da liturgia cristã*. São Paulo: Paulinas, 1989, p. 30.

(Lc 11,2b-4)⁹⁴. Estudos apontam que "uma análise atenta desta oração revela suas profundas raízes hebraicas"⁹⁵ e evidencia sua conexão com a liturgia da sinagoga.

1.3.1 *Shemá*

O *Shemá*⁹⁶ é reconhecido como "a confissão de fé mais importante do povo judeu"⁹⁷, constituída de três trechos da *Torá*⁹⁸: Dt 6, 4-9, Dt 11, 13-21 e Nm 15, 37-41. Contudo, há uma inserção tradicional logo após o primeiro versículo de Dt 6,4 (Ouve, Israel! O Eterno é nosso Deus! O Eterno é Um!), onde se recita a frase: "Bendito seja o nome daquele cujo Glorioso Reino é eterno". A oração é prescrita para ser recitada todos os dias, nos serviços matutino (*Shacharit*) e noturno (*Ma'ariv*) acompanhada de bênçãos⁹⁹.

Segundo Fitzmyer, o costume judaico de recitar o *Shemá* duas vezes ao dia remonta o período pré-cristão¹⁰⁰. Com base nos escritos de Josefo, Fitzmyer comenta que essa prática consistia em uma expressão de gratidão a Deus por todas as bênçãos recebidas, especialmente a libertação do Egito. A recitação ao levantar-se e ao deitar-se simbolizava a total dependência e reconhecimento da soberania divina ao longo do dia¹⁰¹.

O primeiro parágrafo do *Shemá* (Dt 6, 5-9) declara a unidade de Deus e é introduzido pela palavra *vahavta*, que significa "e amarás":

E amarás o Eterno, Teu Deus, de todo o teu coração, de toda a tua alma e de todo o teu poder. E estarão, permanentemente, no teu coração, estas palavras que hoje te recomendo. E ensinarás diligentemente a teus filhos e falará a respeito das mesmas quando

⁹⁴ Cf. SANTE, Carmine de. *Israel em Oração: as origens da liturgia cristã*. São Paulo: Paulinas, 1989, p. 30.

⁹⁵ *Ibid.*, p. 30.

⁹⁶ Em hebraico *Shemá* (שמע) tem vários significados, dentre eles, "ouvir", "escutar", "prestar atenção", "entender", "internalizar", "responder", "obedecer". O *Shemá* trata-se de uma profissão de fé dos israelitas no Deus único. Observa-se que embora a definição do "monoteísmo" tenha surgido muito mais tarde, já naquela época a confissão expressa a fé no Deus de Israel como o único Deus verdadeiro a ser cultuado, em contraposição aos vários deuses (cf. Ex 20,30). Segundo a tradição judaica, o "Shemá Israel" são as primeiras palavras ensinadas a criança e as últimas que um judeu espera recitar ao morrer. Exemplo disso, é o Rabi Akiva que, com as palavras do *Shemá* nos lábios, foi executado pelos romanos, depois da revolta de Bar Kochba.

⁹⁷ SANTE, Carmine de. *Liturgia Judaica: Fontes, Estrutura, Orações e Festas*. São Paulo: Paulus, 2004, p. 29.

⁹⁸ Os textos dos três parágrafos do *Shemá* apresentados aqui são extraídos do SIDUR MATZLIAH. Curitiba: Danúbio, 1987, p. 70-72.

⁹⁹ Cf. *Berakot 2, 2* em DANBY, Herbert. *The Mishnah. Translated from the Hebrew with introduction and brief explanatory notes*. Oxford University Press: London, 1967.

¹⁰⁰ Cf. JEREMIAS, Joachim. *The Prayers of Jesus*. London: SCM Press, 1977, 1978, p. 68.

¹⁰¹ Cf. *Ibid.*, p. 68.

estiveres andando pelo caminho, quando te deitares e quando te levantares.

E as atarás como sinal, na tua mão, e serão como frontais entre os teus olhos. E as escreverás nos umbrais da tua casa e nas tuas portas.

Nesse contexto, o amor a Deus implica um compromisso total, abrangendo as dimensões do humano. O texto ainda exorta que essas palavras sejam mantidas no coração, ensinadas diligentemente aos filhos, e recordadas em todas as atividades diárias, seja ao caminhar, ao deitar-se ou ao levantar-se. Além disso, é ordenado que sejam atadas como sinal na mão, colocadas como frontais entre os olhos e inscritas nos umbrais das casas e nas portas.

O segundo parágrafo do *Shemá* (Dt 11, 13-21) reforça a importância da observância dos mandamentos e inicia-se com a palavra *vehaya*, que pode ser traduzida como "e acontecerá". Este termo sugere uma condição, introduzindo uma mensagem de retribuição divina: "bençãos" como consequência da fidelidade aos mandamentos e "punições" no caso de desobediência. A passagem sublinha o vínculo entre a prática religiosa e a ordem cósmica, enfatizando a responsabilidade do povo em manter a aliança com Deus:

E acontecerá, se diligentemente ouvirdes os meus mandamentos, que vos ordeno hoje: para amar ao Eterno, vosso Deus, e servi-Lo de todo o vosso coração e de toda a vossa alma; darei a chuva da vossa terra na estação própria, a tâmara e a serôdia; e recolhereis vosso grão, o vosso mosto e o vosso azeite. E darei erva nos vossos campos para o vosso gado, e comereis e vos fartareis. Guardai-vos, porém de que o vosso coração não vos engane, e vos desvieis, e sirvais outros deuses, e os adoreis.

(...) Então se acenderá o furor do Eterno contra vós, e fechará os céus para que não haja chuva e a terra não dará mais o seu produto, e perecereis rapidamente, fora da boa terra que o Eterno vos dá. E poreis estas minhas palavras nos vossos corações e nas vossas almas, como sinal, e serão entre os vossos olhos como frontais. E as ensinareis a vossos filhos, falando nelas quando vos sentardes na vossa casa, quando andardes pelo caminho, quando vos deitardes e quando vos levantardes. E as escrevereis nos umbrais da vossa casa e nas vossas portas. Para que se multipliquem os vossos dias e os dias dos vossos filhos, sobre a terra que o Eterno jurou a vossos pais que a daria a eles, como os dias dos céus sobre a terra.

O terceiro e último parágrafo do *Shemá* (Nm 15, 37-41) contém instruções relacionadas à recordação dos mandamentos e inicia-se com a palavra *vayomer*, que pode ser traduzida como "e falou". O texto relata:

E falou o Eterno a Moisés dizendo: "Fala aos filhos de Israel e dize-lhes que façam franjas nos cantos dos seus vestuários, por suas gerações, e nas franjas dos cantos porão um cordão azul-celeste. Ser-

vos-á uma franja e as vereis, e vos recordareis de todas as prescrições do Eterno, e as fareis, e não ireis após as inclinações dos vossos corações e dos deleitos dos vossos olhos, após os quais vós andais pecando. Para que vos possais lembrar, e cumprais todas as minhas ordenações e assim sejais santificados a Deus. Eu Sou o Eterno, vosso Deus, que vos tirei da terra do Egito, para vos ser por Deus, Eu Sou o Eterno, vosso Deus.

O parágrafo conclui-se tradicionalmente com a declaração: “O Eterno, vosso Deus, é verdadeiro”.

De acordo com os sábios judeus, qualquer pessoa que estivesse lendo a *Torá* e se deparasse com a passagem do *Shemá* no momento apropriado para sua recitação cumpria sua obrigação desde que dirigisse o coração para tal¹⁰². Sem a *Kavvana* (“intenção ou devoção”) a oração se tornava apenas uma recitação mecânica de palavras, desprovida de sua essência espiritual. Para a tradição judaica, a oração é considerada um “serviço do coração” e, sem devida intenção, perde seu significado profundo¹⁰³.

A relação entre a “Oração do Senhor” em Lc 11, 2d-4 e o *Shemá* pode ser observada no fato de ambas serem passagens centrais em suas respectivas tradições religiosas – Cristianismo e o Judaísmo e recitadas diariamente. As duas reconhecem a soberania de Deus. Na “Oração do Senhor”, isso é evidente na petição: “Pai, santificado seja o teu Nome; venha o teu Reino” (v. 11,2d-f); enquanto no *Shemá*, está presente logo no primeiro parágrafo (Dt 6,4-9): “Ouve Israel! O Eterno é nosso Deus! O Eterno é Um!” (v. 4).

O próprio Jesus citou em passagens do Novo Testamento o mandamento do amor a Deus (cf. Lc 10, 27; Mc 12, 29-30; Mt 22,37-38), presente no primeiro parágrafo da oração judaica.

1.3.2 *Amidá*

Amidá (palavra oriunda do hebraico que significa literalmente “de pé”), conhecida também como *Shemone Esre* (“Dezoito” em hebraico) ou ainda como *Tefilá*

¹⁰² Cf. *Berakot 2, 1* em DANBY, Herbert. *The Mishnah. Translated from the Hebrew with introduction and brief explanatory notes*. Oxford University Press: London, 1967.

¹⁰³ Cf. STEINSALTZ, Adin. *A guide to Jewish prayer*. New York: Schochen Books, 2000, p. 35.

(Oração), é a oração *par excellence* da liturgia judaica¹⁰⁴. É recitada três vezes ao dia – pela manhã, à tarde e à noite –, em voz baixa, em direção a Jerusalém e de pé: “Recitando de pé o *Shemone Esre* a comunidade em oração expressa a vontade de aceitar e obedecer a vontade divina de Deus”¹⁰⁵.

Trata-se de uma série de bênçãos, fixada no século I dC, em “Dezoito Bênçãos” (atualmente composta por “Dezenove Bênçãos”¹⁰⁶). Sobre a origem da *Amidá*, o teólogo Sante comenta que as bênçãos “mais antigas remontam ao século II aC e já eram recitadas em todas sinagogas no tempo de Jesus”¹⁰⁷. Fitzmyer destaca a primeira bênção da *Amidá* como sendo a mais antiga, remontando antes mesmo da destruição do Segundo Templo¹⁰⁸.

A *Amidá* é introduzida com o verso “Eterno! Abre os meus lábios, e a minha boca proferirá o Teu louvor”¹⁰⁹ e concluída com o pedido para que Deus ouça as orações de seu povo. A oração está estruturada em três partes¹¹⁰:

(A) três bênçãos iniciais de louvor: (1ª) *Avot*: invocação dos feitos dos patriarcas (Abraão, Isaac e Jacó); (2ª) *Gevurot*: louvação de Deus por sua força e poder e (3ª) *Kedushat ha-Shem*: santificação do Nome de Deus.

(B) doze (agora treze) bênçãos intermediárias: (4ª) *Binah*: pedido por sabedoria e entendimento; (5ª) *Teshuvá*: pedido por retorno à vida segundo a *Torá*; (6ª) *Selichá*: pedido de perdão pelos pecados; (7ª) *Geulá*: louvor a Deus como redentor de Israel; (8ª) *Refuá*: pedido pela cura dos enfermos; (9ª) *Birkat ha-Shanim*: pedido pela bênção sobre a produção da terra; (10ª) *Galuyot*: Pedido pelo retorno dos exilados a Israel; (11ª) *Birkat há-Din*: pedido por juízes justos; (12ª) *Birkat há-Minim*: pedido pela destruição dos sectários e hereges; (13ª) *Tzadikim*: pedido por misericórdia e apoio aos justos; (14ª) *Bo'ne Yerushalayim*: pedido pela reconstrução de Jerusalém; (15ª)

¹⁰⁴ Cf. BROCKE, Michael; PETUCHOWSKY, Jakob. *The Lord's Prayer and Jewish Liturgy*. New York: Seabury, 1978, p. 56.

¹⁰⁵ SANTE, Carmine de. *Liturgia Judaica: Fontes, Estrutura, Orações e Festas*. São Paulo: Paulus, 2004, p. 94.

¹⁰⁶ A bênção Dezenove foi adicionada no fim do século I dC sob a liderança de Rabi Gamaliel II em Yavné. Essa bênção foi introduzida como uma medida contra os hereges (*Minim*), inclusive contra os grupos dissidentes do judaísmo, como os judeus cristãos. (Cf. SIDUR MATZLIAH. Curitiba: Danúbio, 1987, p. 126. Veja também STEINSALTZ, Adin. *A guide to Jewish prayer*. New York: Schochen Books, 2000, p. 51).

¹⁰⁷ SANTE, Carmine de. *Liturgia Judaica: Fontes, Estrutura, Orações e Festas*. São Paulo: Paulus, 2004, p. 30.

¹⁰⁸ Cf. JEREMIAS, Joachim. *The Prayers of Jesus*. London: SCM Press, 1977, p. 74.

¹⁰⁹ SIDUR MATZLIAH. Curitiba: Danúbio, 1987, p. 75-78.

¹¹⁰ Cf. STEINSALTZ, Adin. *A guide to Jewish prayer*. New York: Schochen Books, 2000, p. 73.

Birkat Davi: pedido pela vinda do Messias, descendente de Davi; (16^a) *Tefilá*: pedido por aceitação das orações.

(C) Três bênçãos finais de ação de graças: (17^a) *Avodá*: pedido pela restauração do serviço no Templo; (18^a) *Hodaá*: ação de graças pela vida e pelos milagres diários de Deus e, finalmente, a (19^a) *Sim Shalom*: pedido por paz, bondade e bênçãos.

A relação entre a Oração do Senhor e a *Amidá* é frequentemente discutida por estudiosos devido as semelhanças estruturais e temáticas¹¹¹. O reconhecimento da santidade do nome divino está na primeira parte da Oração do Senhor – “santificado seja o teu Nome” (11, 2e) – e na terceira bênção da *Amidá* – “Tu és Santo, Teu Nome é Santo, e os santos Te glorificam perpetuamente. Pois Tu és Deus, Rei Grande e Santo. Bendito sejas Tu, Eterno, Deus Santo”; e o pedido pelo estabelecimento do reinado de Deus está explícito no evangelho – “venha o teu Reino” (v.2f) – e na décima primeira bênção da *Amidá* – “Faze com que retornem os nossos juizes como outrora, e os nossos conselheiros como nos primeiros tempos. Tira de nós a aflição e a tristeza, e Reina sobre nós, depressa somente Tu, ó Eterno...”. Já na segunda parte da Oração do Senhor, no que se refere aos temas da “provisão divina”, lemos “O pão nosso cotidiano dá-nos a cada dia” (v. 3a), que corresponde à nona bênção da *Amidá*:

Abençoa-nos, Eterno, nosso Deus, em todas as obras das nossas mãos, abençoa o nosso ano, concede-nos orvalhos benfazejos, orvalhos de bênção e abundância. Haja, até o fim deste ano, vida, fartura e paz; porque Tu és um Deus bom, benfazejo e abençoa os anos; Bendito sejas Tu, Eterno que abençoa os anos. (9^a bênção recitada no verão)

Abençoa, ó Eterno, nosso Deus, este ano, e toda classe do produto da colheita. Faz cair orvalho e chuva de bênção sobre a terra, rega as faces do mundo e traz fartura pela Tua bondade. Enche-nos de Tuas bênçãos com a riqueza de Teus presentes. Guarda e salva este ano de toda coisa má, de todo dano e de toda calamidade. Faz com que ele tenha boa esperança e termine em paz, protege-o, e à sua colheita e a seus frutos. Abençoa-o com chuvas de agrado e generosas. Haja, até o fim do ano, vida, fartura e paz, como todos os anos abençoados. Pois Tu és Deus da bondade e benfazejo, e abençoa os anos. Bendito sejas, ó Eterno, que abençoa os anos. (9^a bênção recitada no inverno)

Também há petição do “perdão dos pecados” no evangelho – “E perdoa-nos os nossos pecados, pois também nós mesmos perdoamos” (v.4a-b) – e na sexta

¹¹¹ Cf. BROCKE, Michael; PETUCHOWSKY, Jakob. *The Lord's Prayer and Jewish Liturgy*. New York: Seabury, 1978, p. 56.

benção da *Amidá*: “Perdoa-nos, ó nosso Pai, pois pecamos; perdoa-nos, ó nosso Rei, pois transgredimos; porque Tu és um Deus cheio de graça e de clemência. Bendito sejas Tu, Eterno, que pela Tua grande misericórdia perdoa muitas vezes e por muito tempo”.

Por fim, há paralelo entre a Oração do Senhor, no pedido do livramento da tentação – “e não nos deixeis cair em tentação” (v. 4d) –, e a sétima benção da *Amidá*: “Vê a nossa aflição, Eterno, e toma a nossa defesa; redime-nos depressa por amor ao Teu Nome, porque Tu és um Deus Todo Poderoso e libertador...”.

1.3.3 *Kadish*

O *Kadish* é considerado “a doxologia mais célebre da liturgia hebraica”, proclamando “a Santidade de Deus magnificando Sua grandeza e invocando, sobre o mundo, a plenitude de sua consolação e paz”¹¹². Trata-se de uma oração destinada à santificação do Nome divino, recitada repetidamente em diversos momentos do serviço litúrgico, marcando a transição entre as diferentes partes do culto sinagagal¹¹³.

Além de reafirmar a fé e a esperança em Deus e em seu Reino, o *Kadish*¹¹⁴ deve ser recitado na presença de um *minian*, ou seja, um grupo de dez pessoas, o que ressalta o senso de solidariedade e comunhão entre os membros da comunidade judaica. Na ausência de um *minian*, apenas uma parte do texto é recitada¹¹⁵.

A origem dessa oração remonta aos tempos do pós-exílio babilônico, sendo recitada ao final dos serviços religiosos, quase toda em aramaico, pois era a língua falada pela comunidade judaica à época. Estudos indicam que a resposta da assembleia, “Seja o Seu grande Nome bendito eternamente”, constitui a parte mais antiga do *Kadish*, com base na referência bíblica Dn 2, 20¹¹⁶:

Seja o Seu grande Nome exaltado e santificado (Amém), no mundo que criou segundo a Sua vontade, seja estabelecido Seu reinado, faça vir a Sua redenção e apresse o advento do Messias, durante a vossa vida e nos vossos dias e na vida de toda a casa de Israel, prontamente em tempo próximo; e digam: "Amém"!

¹¹²SANTE, Carmine de. *Israel em Oração: as origens da liturgia cristã*. São Paulo: Paulinas, 1989, p. 190.

¹¹³ Cf. STEINSALTZ, Adin. *A guide to Jewish prayer*. New York: Schochen Books, 2000, p. 101.

¹¹⁴ SIDUR MATZLIAH. Curitiba: Danúbio, 1987, p. 125.

¹¹⁵ Cf. STEINSALTZ, Adin. *op. cit.* p. 8-19.

¹¹⁶ Cf. SANTE, Carmine de. *Israel em Oração: as origens da liturgia cristã*. São Paulo: Paulinas, 1989, p. 190-191.

Seja o Seu grande Nome bendito eternamente; seja bendito, louvado, glorificado, exaltado e honrado, acima de todas as bênçãos, cânticos e preces que possam ser proferidas no mundo; e digam: "Amém"!

Atualmente, o *Kadish* apresenta cinco variações principais¹¹⁷: (a) *Kadish de-Rabban* ou *Kadish* dos rabinos, recitado após os estudos da *Mishná* e do *Talmud*; (b) *Kadish Shalem* ou *Kadish* completo, utilizados após a *Amidá* em serviços diários e em ocasiões especiais; (c) *Kadish Hasi* ou meio *Kadish*, proferido no início e término de certos serviços religiosos; (d) *Kadish Yatom* ou *Kadish* dos enlutados (dos órfãos), recitado por aqueles que perderam um ente querido, em todos os serviços de oração, funerais e aniversários de falecimento; e, por último, (e) *Kadish de ithadta* ou *Kadish* das exéquias, reservado aos momentos no cemitério, após o enterro.

Dentre as versões mencionadas, destaca-se o *Kadish Yatom*, reconhecido como a forma mais difundida¹¹⁸. Trata-se de uma oração de agradecimento que expressa a aceitação da soberania divina, mesmo em contextos de sofrimento e dor, e reafirma a fé na ressurreição dos mortos. De acordo com a tradição, essa prática remete ao exemplo de Jó, que, mesmo diante da adversidade, louvou a Deus, demonstrando uma fé pura e desinteressada. Conforme Manns, consiste em "uma oração de agradecimento por 'aquele que deu e recebeu de volta'. Assim como Jó deu graças nas suas provações, quem é atingido pela dor santifica o Nome do qual tudo procede"¹¹⁹.

A oração recitada apresenta o seguinte texto¹²⁰:

Seja o seu grande Nome exaltado e santificado; no mundo que ele criou, segundo a Sua vontade; seja estabelecido Seu reinado, faça vir a sua redenção e apresse o advento do Messias durante vossa vida e nos vossos dias e na vida de toda a casa de Israel, prontamente e em tempo próximo: e digam: Amém.

Seja o Seu grande Nome bendito eternamente; seja bendito, louvado, glorificado, exaltado e honrado acima de todas as bênçãos, cânticos e preces que possam ser proferidas no mundo; e digam "Amém".

Que haja grande paz, emanada dos céus; vida, abundância, proteção, consolação, libertação, cura, redenção, perdão, expiação, descanso e salvação, para nós e para todo o povo de Israel; e digam "Amém".

¹¹⁷ Cf. SIDUR MATZLIAH. Curitiba: Danúbio, 1987, p. 43. Veja também SANTE, Carmine de. *Israel em Oração: as origens da liturgia cristã*. São Paulo: Paulinas, 1989, p. 192

¹¹⁸ Cf. SIDUR MATZLIAH. Curitiba: Danúbio, 1987, p. 143.

¹¹⁹ MANNNS, Frédéric. *Preghiera d'Israele al tempo di Gesù*. Bologna: Dehoniane, 1996, p. 171.

¹²⁰ Cf. SIDUR MATZLIAH. Curitiba: Danúbio, 1987, p. 143.

Aquele que proporcionou a paz nas alturas, Ele, com Sua misericórdia, conceda a paz sobre nós e sobre todo o Seu povo Israel; e digam "Amém".

Embora o *Kadish* não mencione explicitamente a morte, o motivo pelo qual tornou-se a oração essencial dos órfãos deve-se a duas razões: (1ª) “a obrigação de louvar a Deus sempre, mesmo quando se passa por uma provação, como Jó”, pois bendizer a Deus mesmo quando se perde um “ente querido é um ato de fé e de abandono à vontade divina, o ato de fé mais puro e desinteressado”¹²¹ e (2ª) a “fé na ressurreição dos mortos. De fato, o pedido do ‘reino’ (...) incluindo a vitória de Deus sobre todo mal em perspectiva escatológica está muito ligado à ressurreição dos mortos e à vitória sobre a morte”¹²².

A Oração do Senhor apresenta expressões que estabelecem paralelos significativos com o *Kadish*, como “santificado seja o teu Nome” (Lc 11, 2e) e “venha o teu Reino” (v.2f), que se relacionam ao primeiro parágrafo do *Kadish*¹²³ ao enfatizar a exaltação e santificação do Nome de Deus e o estabelecimento do Reino. Portanto, as semelhanças apresentadas talvez expliquem por que o *Kadish* se tornou objeto de interesse dos cristãos, sendo possível que essa oração judaica tenha influenciado a formulação da Oração do Senhor, conforme argumenta Dunn¹²⁴.

No capítulo seguinte, apresenta-se à análise exegética de Lc 11, 2d-4, a partir de sua delimitação, segmentação e tradução, abrangendo a discussão de variantes textuais, além de investigações sintáticas e semânticas.

¹²¹ SANTE, Carmine de. *Israel em Oração: as origens da liturgia cristã*. São Paulo: Paulinas, 1989, p. 191.

¹²² *Ibid.*, p. 191.

¹²³ Cf. HEINEMANN, Joseph. *Prayer in the Talmud: forms and patterns*. New York: De Gruyter, 1977, p. 256; SANTE, Carmine de. *Israel em Oração: as origens da liturgia cristã*. São Paulo: Paulinas, 1989, p. 32-33.

¹²⁴ Cf. GREEN, Joel; MCKNIGHT, Scot; MARSHAL, Ian Howard. *Dictionary of Jesus and the Gospels*. Downers Grove: InterVarsity, 1992, p. 617-625.

2. Análise exegética de Lc 11,2d-4

O segundo capítulo desta dissertação tem como objetivo apresentar um estudo exegético da versão lucana da Oração do Senhor (Lc 11,2d-4). Para alcançar esse propósito, o capítulo estrutura-se em quatro partes. Na primeira, realiza-se delimitação, segmentação e tradução do texto grego para o português. Em seguida, aborda-se a discussão das principais variantes do texto, por meio da crítica textual. A terceira parte apresenta observações sintático-semânticas da unidade literária. Por último, examina-se a coesão textual do trecho em questão. Por meio desse percurso, busca-se fornecer uma compreensão mais aprofundada e abrangente da perícope.

2.1 Delimitação, segmentação e tradução

A delimitação de Lc 11,1-4 como unidade literária fundamenta-se nos critérios clássicos de análise textual¹²⁵. A mudança de tema, personagens e lugar no v. 1 marca o término da perícope precedente (10,38-42), que aborda a hospitalidade de Jesus na casa de Marta e Maria, possivelmente em Betânia (cf. Jo 11,1). Observa-se, então, uma modificação no cenário: o texto antecedente informa que Jesus "entrou em um povoado" (10,38), mas depois menciona-se que Ele estava "em certo lugar" (11,1). Além disso, ocorre uma troca de personagens: Marta, Maria e Jesus (10,38-39) são substituídos por Jesus e os discípulos (11,1-2c). Enfim, há mudança de gênero literário: do diálogo (10,38-42) para a oração¹²⁶ (11,1-4).

O v. 1 do capítulo 11, portanto, desempenha uma função introdutória à seção dedicada à oração (vv. 1-13), estabelecendo o contexto e a motivação para o ensino de Jesus. A oração em si tem início em Lc 11,2d, com o vocativo "Pai" ("Πατήρ"), que inaugura o discurso direto de Jesus, sublinhando a relação íntima e filial entre o orante e Deus. De acordo com Silva, o uso de vocativos pode servir como critério para

¹²⁵ Cf. SILVA, Cássio Murilo Dias da. *Metodologia de Exegese Bíblica*. São Paulo: Paulinas, 2000, p. 56-66.

¹²⁶ Cf. LIMA, Maria de Lourdes Corrêa. *Exegese Bíblica: Teoria e Prática*. São Paulo: Paulinas, 2014, p. 182.

delimitar o início ou término de uma perícopa¹²⁷. No caso da Oração do Senhor, o vocativo “Pai” expressa a interação íntima e direta entre o humano e o divino.

O encerramento da perícopa, por sua vez, ocorre com a súplica “e não nos deixeis cair em tentação” (v. 4d). O trecho completo não apresenta alterações de personagens ou de lugar, o que contribui para a coesão interna e para a clareza de sua delimitação como uma unidade narrativa independente. Já no v. 5, que introduz a parábola da perseverança na oração (vv. 5-8), verifica-se uma modificação de gênero literário e de cenário, com a inserção de personagens hipotéticos. Essa transição reforça a independência da nova unidade em relação à Oração do Senhor.

Após delimitação de Lc 11,2b-4, passa-se à segmentação do texto grego e à sua tradução para o português. A segmentação é realizada de maneira que cada linha contenha uma frase com apenas um verbo¹²⁸ explícito ou implícito. Além disso, são dispostas em linhas separadas as chamadas “unidades expressivas”, que possuem sentido completo, tais como os “vocativos, apostos, frases subordinadas”¹²⁹. Para cada segmento, é atribuída uma letra (a, b, c, sucessivamente), seguindo a numeração dos versículos¹³⁰, conforme a tabela abaixo:

Πάτερ,	v. 2d	Pai,
ἁγιασθήτω τὸ ὄνομά σου.	v. 2e	santificado seja o teu nome.
ἐλθέτω ἡ βασιλεία σου.	v. 2f	Venha o teu reino.
τὸν ἄρτον ἡμῶν τὸν ἐπιούσιον δίδου ἡμῖν τὸ καθ’ ἡμέραν.	v. 3a	O pão nosso necessário dá-nos cada dia
καὶ ἄφες ἡμῖν τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν,	v. 4a	E perdoa-nos os nossos pecados,
καὶ γὰρ αὐτοὶ ἀφίομεν	v. 4b	pois também nós mesmos perdoamos
παντὶ ὀφείλοντι ἡμῖν.	v. 4c	a todo aquele que nos deve.
καὶ μὴ εἰσενέγκῃς ἡμᾶς εἰς πειρασμόν.	v. 4d	E não nos deixeis cair em tentação.

O texto de Lc 11,2d-4 apresenta uma oração que pode ser estruturada em seis segmentos principais, conforme análise exegética de estudiosos¹³¹. Essa divisão permite compreender a organização interna do texto, bem como sua função no

¹²⁷ Cf. SILVA, Cássio Murilo Dias da. *Metodologia de exegese bíblica*. São Paulo: Paulinas, 2000, p. 59.

¹²⁸ SILVA, Cássio Murilo Dias da. *Metodologia de exegese bíblica*. São Paulo: Paulinas, 2009, p. 129.

¹²⁹ *Ibid.*, p. 129.

¹³⁰ Cf. LIMA, Maria de Lourdes Corrêa. *Exegese Bíblica: Teoria e Prática*. São Paulo: Paulinas, 2014, p. 109.

¹³¹ Cf. BAUER, Johannes Baptist. *Dicionário Bíblico Teológico*. São Paulo: Loyola, 2000, p. 295-296.

contexto teológico e litúrgico da tradição cristã. As seções identificadas são as seguintes:

1. Invocação inicial, na qual Deus é chamado de Pai (v. 2d);
2. Petição pela santificação do nome de Deus (v. 2e);
3. Súplica pela vinda do Reino (v. 2f);
4. Pedido pelo pão cotidiano, essencial para a subsistência (v. 3);
5. Solicitação do perdão dos pecados, associada a exigência do perdão ao próximo (v. 4a-c);
6. Clamor pelo livramento da tentação (v. 4d).

A análise subsequente inclui um quadro comparativo que destaca a estrutura da Oração do Senhor na versão lucana, com base nas interpretações de Fitzmyer e Jeremias¹³², na qual evidenciam-se semelhanças e diferenças na organização e no conteúdo teológico do texto.

Quadro 2 – Estrutura da Oração do Senhor

Elemento	Fitzmyer	Jeremias	Semelhanças	Diferenças
Invocação inicial (v. 2d)	Pai	Abba	Ambos reconhecem a invocação inicial como um apelo íntimo e pessoal a Deus	Fitzmyer menciona apenas o termo Pai em sua forma grega enquanto Jeremias enfatiza o termo aramaico Abba
Primeira petição (v. 2e)	Santificação do nome ("Santificado seja o teu nome")	Parte das "petições `você`"	Ambos classificam esta petição como a primeira dirigida a Deus, no âmbito da santificação de seu nome	Fitzmyer organiza como parte de "desejos diante de Deus", enquanto Jeremias a integra nas "petições `você`".
Segunda petição (v. 2f)	Vinda do Reino ("Venha o teu reino")	Parte das "petições `você`"	Concordam que a segunda petição é voltada para a realização plena do reino de Deus.	Fitzmyer descreve como continuidade dos desejos na segunda pessoa; Jeremias mantém o foco nas categorias "você" e "nós".
Terceira petição (v. 3)	Provisão diária (O pão nosso necessário dá-nos cada dia)	Parte das "petições `nós`"	Ambos reconhecem que esta petição aborda necessidades humanas básicas	Fitzmyer coloca essa petição no início da "segunda parte" da oração; Jeremias inclui na seção das petições "nós"

¹³² Cf. FITZMYER, Joseph Augustine. *The Gospel According to Luke 10-24: introduction, translation, and notes*. New York: Doubleday, 1985, p. 898. Ver também JEREMIAS, Joachim. *The Lord's Prayer*. Philadelphia: Fortress, 1980, p. 17.

Quarta petição (v. 4a-c)	Perdão dos pecados ("E perdoa-nos os nossos pecados, pois também nós mesmos perdoamos a todo aquele que nos deve")	Parte das "petições `nós`"	Ambos classificam como parte das petições relacionadas à comunidade ("nós")	Fitzmyer divide explicitamente em três partes; Jeremias trata como um único conjunto dentro das petições "nós".
Quinta petição (v. 4d)	Livramento da tentação ("E não nos deixes cair em tentação")	Petição conclusiva	Ambos identificam esta petição como a última da oração	Fitzmyer a inclui no bloco, mas sem nomenclatura especial; Jeremias chama explicitamente de "petição" conclusiva.
Estrutura geral	Duas partes: 1) Invocação e petições (2d-f) 2) Três petições comunitárias (3d-4d)	Sequência: 1) Invocação inicial (2d); 2) Duas petições "você" (2e-f); 3) Duas petições "nós" (3-4c); 4) Petição conclusiva (4d)	Ambos identificam uma estrutura que se divide em petições voltadas para Deus e petições voltadas para a comunidade ("nós")	Fitzmyer organiza em duas partes principais; Jeremias subdivide as petições em categorias "você", "nós" e "conclusiva"

Fonte: A autora.

No quadro apresentado, observa-se que ambos os autores reconhecem, em Lc 11,2d-4, uma estrutura bipartida, distinguindo entre as petições dirigidas a Deus e aquelas voltadas às necessidades humanas. A oração inicia-se com uma invocação marcada por intimidade e familiaridade, seguida por petições que contemplam dimensões espirituais e materiais.

Entretanto, há diferenças relevantes na abordagem de cada autor. Fitzmyer organiza o texto em duas partes: os "desejos", que incluem a santificação do nome de Deus e a vinda do Reino, e as "petições", voltadas às necessidades humanas. Ele enfatiza ainda a universalidade do termo grego *Pater* ("Pai"), destacando seu papel central na oração.

Jeremias, por outro lado, utiliza o termo aramaico *Abba*, sublinhando a intimidade filial com Deus. Sua análise propõe uma divisão tripartida das petições: (1) dimensão "você", que abrange a santificação do nome de Deus e vinda do Reino; (2) a dimensão "nós", que contempla as necessidades comunitárias (pão e perdão); e (3) uma petição conclusiva, relacionada à preservação.

A segmentação do texto, conforme Fitzmyer, divide a oração em duas partes principais: a primeira inclui o vocativo “Pai” e as duas petições iniciais (v. 2d-f); a segunda, abrange as três petições subseqüentes (vv. 3-4)¹³³. Essa estrutura evidencia a simplicidade e clareza da Oração do Senhor na versão lucana, composta por pedidos fundamentais para a relação do ser humano com Deus.

A invocação inicial revela uma relação pessoal e íntima do orante com Deus, enquanto as petições seguintes abordam temas centrais da tradição judaico-cristã: a santificação do nome de Deus, a chegada de seu Reino, a provisão cotidiana, o perdão dos pecados e o livramento do mal.

A análise detalhada do texto grego delimitado, segmentado e traduzido, constitui uma ferramenta indispensável para uma exegese aprofundada. A divisão dos versículos em unidades menores de significado facilita a compreensão da construção teológica do texto, contribuindo para uma apreciação mais clara de seus elementos constitutivos.

2.2 Crítica textual

A análise crítico-textual de Lc 11,2d-4, com base em Nestle Aland e Metzger¹³⁴, busca reconstruir a formulação mais próxima possível do texto original da Oração do Senhor, considerando as variações textuais presentes nos manuscritos antigos. Tal análise envolve a aplicação tanto da crítica externa quanto da interna¹³⁵. Cássio explica que a crítica externa analisa aspectos físicos dos manuscritos, como sua quantidade, antiguidade e independência, enquanto a crítica interna concentra-se no conteúdo do texto, privilegiando leituras mais difíceis, breves e coerentes com o estilo e a teologia do autor¹³⁶.

¹³³ Cf. FITZMYER, Joseph Augustine. *The Gospel According to Luke 10-24: introduction, translation, and notes*. New York: Doubleday, 1985, p. 898.

¹³⁴ Cf. Nestle Aland. *Novum Testamentum Graece* (28ed.). Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2012. Disponível em: <<https://www.academic-bible.com/en/online-bibles/novum-testamentum-graece-na-28/read-the-bible-text/>>. Acesso em: 18 jun. 2024; METZGER, Bruce M. *A Textual Commentary on the Greek New Testament*. 2. ed. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1994. Disponível em: <https://www.obinfont.ro/docs/exeg/exegrex/text-ntcomm.pdf>. Acesso em: 20 jun. 2024.

¹³⁵ Cf. SILVA, Cássio Murilo Dias da. *Metodologia de exegese bíblica*. São Paulo: Paulinas, 2000, p. 94. Veja SCHENELLE, Udo. *Introdução à Exegese do Novo Testamento*. Loyola: São Paulo, 2004, p. 43. Cf. também EGGER, Wilhelm. *Metodologia do Novo Testamento: Introdução aos métodos linguísticos e histórico-críticos*. São Paulo: Loyola, 2015, p. 48-52.

¹³⁶ Cf. SILVA, Cássio Murilo Dias da. *Metodologia de exegese bíblica*. São Paulo: Paulinas, 2000, p. 94.

Diversos autores, entre os quais Fitzmyer, Green, Jeremias, Plummer e Notland¹³⁷, destacam que a Oração do Senhor é apresentada de modo distinto nos Evangelhos segundo Lucas (11,2d-4) e Mateus (6,9-13). Essas diferenças são evidentes tanto em termos de estrutura quanto no contexto literário e teológico em que estão inseridas. A versão lucana consiste em cinco petições, enquanto na mateana há sete. Além disso, em Lucas, a oração está localizada na seção central do Evangelho, que narra a subida de Jesus a Jerusalém (Lc 9,51-19,27); já em Mateus, ela integra o Sermão da Montanha (Mt 5-7), um discurso que enfatiza os princípios éticos do Reino de Deus.

Há evidências de que os textos mais completos de Lucas foram assimilados à versão mateana¹³⁸ pela inserção de três cláusulas ausentes na versão lucana. A tendência dos copistas de harmonizar textos devido ao uso litúrgico pode explicar essa expansão, já que a omissão das cláusulas seria vista como inadequada para uma oração litúrgica. Por outro lado, a ausência das cláusulas em manuscritos como os de Orígenes e Agostinho reforça a ideia de que a versão original de Lucas era mais breve. Veja a seguir o quadro com o paralelo entre ambas as versões, destacando as principais diferenças.

Quadro 3 – Versões lucana e mateana e diferenças

Lc 11, 2d-4	Mt 6, 9-13	Diferenças
Pai,	Pai nosso que estás nos céus,	Mateus adiciona o pronome “nosso” ao vocativo “Pai”, e ainda que estás nos céus”
santificado seja o teu nome,	santificado seja o teu nome,	Ambos incluem a mesma petição, sem diferenças significativas.
venha o teu Reino.	venha o teu Reino seja feita a tua vontade	Ambos incluem a mesma petição, sem diferenças significativas. Diferentemente de Lucas, Mateus inclui uma outra

¹³⁷ FITZMYER, Joseph Augustine. *The Gospel According to Luke 10-24: introduction, translation, and notes*. New York: Doubleday, 1985. JEREMIAS, Joachim. *The Prayers of Jesus*. London, SCM Press, 1977. JEREMIAS, Joachim. *The Lord’s Prayer*. Philadelphia: Fortress, 1980. GREEN, Joel B., *The Gospel of Luke* (New International Commentary on the New Testament). Grand Rapids: Eerdmans, 1997; PLUMMER, Alfred. *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to St. Luke*. Edinburgh: T&T Clark, 1902.

¹³⁸ Cf. PLUMMER, Alfred. *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to St. Luke*. Edinburgh: T&T Clark, 1902, p. 294.

		petição depois do pedido pela vinda do Reino.
O pão nosso necessário dá-nos a cada dia	O pão nosso de cada dia dá-nos hoje	Lucas usa “a cada dia” enquanto Mateus especifica “hoje”, destacando a continuidade versus urgência diária.
E perdoa-nos os nossos pecados, pois também nós mesmos perdoamos a todo o que o que nos deve	Perdoa-nos as nossas dívidas, assim como nós perdoamos aos nossos devedores	Lucas fala em “pecados” e Mateus em “dívidas”, refletindo adaptações aos contextos das comunidades de Lucas e Mateus.
e não nos deixes cair em tentação	E não nos deixes cair em tentação, mas livra-nos do mal.	Mateus adiciona “mas livra-nos do mal”, ampliando a proteção pedida.

Fonte: A autora.

Após uma análise comparativa, constatam-se diferenças teológicas e estilísticas marcantes entre as versões. Observa-se também que Lucas adaptou a instrução sobre a oração para uma comunidade predominantemente gentio-cristã, enquanto Mateus direcionou sua redação a uma comunidade essencialmente judaico-cristã¹³⁹. Essa diferença de destinatários é refletida nos objetivos teológicos e nas nuances de cada versão. A lucana, mais breve, é geralmente considerada a forma mais primitiva da oração, enquanto a versão mateana apresenta maior desenvolvimento em termos de expressões e vocabulário¹⁴⁰.

A forma breve da Oração do Senhor, em Lucas, é confirmada por manuscritos antigos, entre eles o Papiro 75 (ϒ) (século II d.C.); o Códice Sinaítico (Ⲛ) (século IV d.C) e o Códice Vaticano (B) (século IV d.C). Por outro lado, manuscritos como o Códice Alexandrino (A) (século V) e o Códice *Bezae* (D) (século V) apresentam uma versão mais extensa, que se aproxima da formulação encontrada em Mateus.

No versículo inicial, Πάτερ (Pai), o pronome possessivo ἡμῶν (nosso) está ausente em manuscritos como o Códice Sinaítico (Ⲛ), o Códice Alexandrino (A) e o Códice Vaticano (B), além de manuscritos minúsculos como 1 (século XII d.C) e 700 (século XI d.C), e Códice *Regius* (L) (século VIII). No entanto, outros manuscritos como o Códice Alexandrino (A) e o Códice *Ephraemi* (C) (século V), bem como a maioria dos manuscritos gregos tardios, incluem a forma expandida Πάτερ ἡμῶν (Pai Nosso).

¹³⁹ Cf. JEREMIAS, Joachim. *The Lord's Prayer*. Philadelphia: Fortress, 1980, p. 10.

¹⁴⁰ Cf. JEREMIAS, Joachim. *The Prayers of Jesus*. London: SCM Press, 1977, p. 89-93.

A inclusão do pronome ἡμῶν é atribuída à influência litúrgica e à harmonização com a versão mateana da Oração do Senhor (Mt 6,9). Por isso, Metzger observa que “não é surpreendente que a grande maioria das testemunhas leia Πάτερ ἡμῶν ὁ ἐν τοῖς πέρανοις [Pai nosso que estás nos céus], como em Mt 6,9”¹⁴¹. No entanto, o autor também salienta que uma ampla gama de testemunhos antigos resistiu à tendência de assimilação da versão mateana¹⁴². A forma mais curta da invocação Πάτερ (“Pai”) é preferida pelos estudiosos devido ao suporte dos manuscritos mais antigos e à economia estilística característica de Lucas.

Outro exemplo de variação textual é a petição ἐλθέτις τὸ πνεῦμα σου τὸ ἅγιον ἐφ’ ἡμᾶς καὶ καθαρῖπάτω ἡμᾶς (Venha o teu Espírito Santo sobre nós e purifique-nos)¹⁴³. Essa formulação aparece nos manuscritos minúsculos 162 e 700 (ambos datados do século XI) e é mencionada nos escritos de Gregório de Nissa e Máximo, o Confessor (séculos IV e V). Gregório apontou que, em Lucas, essa petição sobre o Espírito Santo seria equivalente à invocação pela vinda do Reino presente em Mateus. Máximo corroborou essa interpretação, indicando que a terminologia "Reino" em Mateus corresponde ao "Espírito Santo" em Lucas¹⁴⁴.

A frase γενηθήτω τὸ θέλημά σου, ὡς ἐν οὐρανῷ, καὶ ἐπὶ τῆς γῆς [seja feita a tua vontade, assim na terra como no céu (Mt 6,10)] está omitida em Lucas. Essa obliteração é atestada em manuscritos como o Papiro 75, o Códice Vaticano (B) e no Códice *Regius* (L). No entanto, manuscritos posteriores, incluindo o Códice Sinaítico (Σ), o Códice Alexandrino (A) e o Códice *Bezae* (D), trazem a frase, provavelmente sob a influência harmonizadora de Mateus¹⁴⁵. Metzger defende que a omissão em Lucas reflete uma forma mais primitiva do texto, enquanto sua inclusão posterior evidencia um processo de assimilação litúrgica à versão mateana¹⁴⁶.

¹⁴¹ METZGER, Bruce M. *A Textual Commentary on the Greek New Testament*. 2. ed. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1994. Disponível em: <https://www.obinfonet.ro/docs/exeg/exegrex/textntcomm.pdf>. Acesso em: 27 set. 2024, p. 130.

¹⁴² Cf. *Ibid.*, p. 130.

¹⁴³ Cf. também nota de rodapé “a”, de Lc 11,3. BÍBLIA JERUSALÉM. São Paulo: Paulus, 2002.

¹⁴⁴ Cf. METZGER, Bruce M. *A Textual Commentary on the Greek New Testament*. 2. ed. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1994. Disponível em: <https://www.obinfonet.ro/docs/exeg/exegrex/textntcomm.pdf>. Acesso em: 27 set. 2024, p. 130. Cf. também FITZMYER, Joseph Augustine. *The Gospel According to Luke 10-24: introduction, translation, and notes*. New York: Doubleday, 1985, p. 903-904.

¹⁴⁵ Cf. METZGER, Bruce M. *A Textual Commentary on the Greek New Testament*. 2. ed. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1994. Disponível em: <https://www.obinfonet.ro/docs/exeg/exegrex/textntcomm.pdf>. Acesso em: 27 set. 2024, p. 131.

¹⁴⁶ Cf. *Ibid.*, p. 13.

Outro ponto relevante está no uso de termos específicos. A petição καὶ ἄφες ἡμῖν τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν (perdoa-nos os nossos pecados), em Lc 11,4a, também contrasta com Mateus, que utiliza o termo ὀφειλήματα (dívidas) ao invés “ἁμαρτίας” (pecados), sublinhando a importância do perdão. A leitura ἁμαρτίας (pecados) é preferida, alinhando-se à perspectiva teológica lucana. A segunda parte do versículo (11,4b) – καὶ γὰρ αὐτοὶ ἀφίομεν παντὶ ὀφείλοντι ἡμῖν (pois também nós perdoamos a todo o que nos deve) – é amplamente atestada nos manuscritos antigos, embora haja variações pequenas, como a omissão do termo παντὶ (todo) em algumas tradições textuais. A inclusão de παντὶ reforça a exigência do perdão como prática comunitária.

Além disso, no pedido τὸν ἄρτον ἡμῶν τὸν ἐπιούσιον δίδου ἡμῖν τὸ καθ’ ἡμέραν (o pão nosso necessário dá-nos a cada dia), em Lc 11,3, o evangelista inclui a expressão καθ’ ἡμέραν (a cada dia), sugerindo continuidade e confiança diária na providência divina, enquanto Mateus enfatiza a urgência ao empregar σήμερον (hoje). Aqui é importante sublinhar os vários sentidos atribuídos a palavra ἐπιούσιος¹⁴⁷, utilizada apenas duas vezes no NT (Lc v. 3; Mt 6,11), de difícil tradução, tem sido interpretada de várias formas: “necessário para a existência”, “para hoje, cotidiano”, “para o amanhã, para o dia seguinte”, “para o futuro”¹⁴⁸.

A frase καὶ μὴ εἰσενέγκῃς ἡμᾶς εἰς πειρασμόν (não nos deixeis cair em tentação), em Lc 11,4d, é problemática. No grego, o verbo εἰσφέρω (fazer entrar)¹⁴⁹ pode sugerir que Deus é o agente ativo, que induziria os fiéis à tentação. Essa interpretação gera uma dificuldade teológica, pois, na tradição cristã, Deus não é considerado o autor do processo de tentação. Contudo, no aramaico, idioma presumivelmente utilizado por Jesus, essa expressão tem um sentido permissivo, “deixar entrar”, podendo ser interpretada mais como um apelo para que Deus não permita que os fiéis sucumbam à tentação, reforçando o pedido de proteção divina¹⁵⁰.

Lucas omite ἀλλὰ ῥῦσαι ἡμᾶς ἀπὸ τοῦ Ἰππονηροῦ (mas livra-nos do mal) no encerramento da oração, conforme atestado nos manuscritos antigos de Lucas, incluindo o Papiro 75, o Códice Sinaítico (X), o Códice Vaticano (B), o Códice *Regius*

¹⁴⁷ Cf. RUSCONI, Carlo. *Dicionário do Grego do Novo Testamento*. São Paulo: Paulus, 2003, p. 191.

¹⁴⁸ *Ibid.*, p. 191.

¹⁴⁹ Cf. *Ibid.*, p. 152.

¹⁵⁰ Cf. Nota “c”, de Lc 11, 4. BÍBLIA JERUSALÉM. São Paulo: Paulus, 2002.

(L)¹⁵¹. Contudo, manuscritos bizantinos posteriores, como o Códice Washingtoniano, incluem a frase. O evangelista também omite a doxologia “pois teu é o reino, o poder e a glória para sempre”, que se tornou amplamente conhecida em diversas tradições litúrgicas. Documentos como a *Didaqué* (final do século I d.C) já apresentam uma versão semelhante à de Mateus, com o acréscimo da doxologia, recomendando a recitação da oração três vezes ao dia (8,3). Posteriormente, outro documento significativo da Igreja, as *Constituições Apostólicas* (375-380 d.C.), consolidou essa prática. Essas omissões, na versão lucana, reforçam a hipótese de que sua versão preserva uma forma mais primitiva e menos influenciada por práticas litúrgicas posteriores.

Logo, a análise crítica textual revela que a forma original da Oração do Senhor em Lucas era provavelmente mais breve e menos elaborada do que a versão de Mateus. As adições e variações ao longo do texto sugerem harmonizações posteriores entre os dois evangelhos, uma prática comum nas tradições manuscritas do NT, especialmente em contextos de relevância litúrgica. As reconstruções críticas baseiam-se em manuscritos antigos para reconstruir o texto mais próximo do original, indicando que as expansões são interpolações secundárias.

2.3 Análise sintático-semântica

A análise linguística de Lucas 11,2d-4 será abordada sob duas perspectivas principais: sintática e semântica. A análise sintática avaliará as conexões entre as frases, considerando elementos estruturais como sujeito, predicado e objeto, além da intensidade ou ausência de ligações entre elas. A análise semântica, por sua vez, investigará os significados do texto, identificando temas, relações entre palavras e seus contextos¹⁵². Para isso, utiliza-se o texto em grego segundo o aparato crítico de NA 28^aed, previamente segmentado e traduzido.

2.3.1 Análise sintática

¹⁵¹ Cf. METZGER, Bruce M. *A Textual Commentary on the Greek New Testament*. 2. ed. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1994. Disponível em: <https://www.obinfonet.ro/docs/exeg/exegrex/text-ntcomm.pdf>. Acesso em: 28 set. 2024, p. 132.

¹⁵² Cf. SCHNELLE, Udo. *Introdução à Exegese do Novo Testamento*. São Paulo: Loyola, 2004, p. 53-54.

Na primeira parte da Oração do Senhor, em v. 2d, observa-se uma invocação a Deus como Πάτερ (Pai). Trata-se de um vocativo masculino singular que expressa um apelo direto ao interlocutor divino. Em seguida, a petição pela santificação do nome de Deus (v. 2e) emprega o verbo ἁγιασθήτω (seja santificado), no aoristo imperativo passivo, terceira pessoa do singular, indicando uma ação desejada. O sujeito da oração, τὸ ὄνομά (nome), encontra-se no nominativo singular e é acompanhado pelo pronome possessivo σου (teu), no genitivo singular, que qualifica o nome divino. A função do “teu” ao lado de “nome” é a de identificar o sujeito que deve ser honrado, louvado. Quem merece tal tratamento é alguém que está próximo dos discípulos (visto que Jesus está ensinando uma maneira de rezar, conforme eles pediram), Deus Pai. Tratá-lo como segunda pessoa do singular (tu), e não o plural “vós”, pode significar a maneira como o Pai deve ser procurado: como um filho se dirige a seu pai, como um filho íntimo ao pai se dirige a ele, lembrando que o emprego da segunda pessoa do plural é reservado ou para um grupo de pessoas (que não parece ser o caso) ou para alguém hierarquicamente superior, a quem se deseja dedicar tratamento respeitoso e formal, que também não parece ser a ideia central de Jesus. Ou seja, Jesus ensina a seus discípulos que o relacionamento com Deus é algo íntimo e horizontal (não vertical).

A petição pela vinda do reino (v. 2f) utiliza o verbo ἐλθέτω (venha), no aoristo imperativo ativo, terceira pessoa do singular, acompanhado por ἡ βασιλεία (o reino), que é sujeito da oração, no nominativo singular. Além disso, o pronome possessivo σου (teu), no genitivo singular, modifica βασιλεία, sublinhando que o reinado é de Deus.

A segunda parte da oração (Lc 11,3-4) inicia-se com a petição pelo pão necessário (v. 3). A construção começa com “τὸν ἄρτον” (o pão), objeto direto no acusativo singular, que funciona como núcleo semântico da frase. Este termo é qualificado pelo pronome possessivo “ἡμῶν” (“nosso”), no genitivo plural, e pelo adjetivo “τὸν ἐπιούσιον” (“necessário” ou “cotidiano”), também no acusativo singular. O verbo “δίδου” (dá) aparece no presente imperativo ativo, segunda pessoa do singular, indicando continuidade ou hábito, seguido pelo pronome pessoal “ἡμῖν” (“a nós”), no dativo plural, que atua como objeto indireto. Por fim, a expressão “τὸ καθ’ ἡμέραν” (“dia a dia”) desempenha a função de adjunto adverbial, indicando periodicidade.

A petição pelo perdão dos pecados (v. 4a-c) é introduzida pela conjunção aditiva “καὶ” (v. 4a). O verbo “ἄφεξ” (“perdoa”), no aoristo imperativo ativo, segunda pessoa do singular, é seguido por “ἡμῖν” (“a nós”), pronome pessoal no dativo plural que, mais uma vez, funciona como objeto indireto, e por “τὰς ἁμαρτίας” (“os pecados”), no acusativo plural, cuja função é a de objeto direto. O pronome possessivo “ἡμῶν” (“nossos”), no genitivo plural, também aparece no trecho, qualificando “ἁμαρτίας”. Esse pronome (“nossos”) qualifica os discípulos como pecadores. Jesus, ao ensinar a oração a seus discípulos, compara o perdão de Deus e (a) o perdão do ser humano: se Deus perdoa, é esperado que o ser humano também perdoe, se o ser humano perdoa uns aos outros, Deus facilmente perdoaria o ser humano. A conjunção explicativa “καὶ γὰρ” (“pois também”) (v. 4b) introduz uma justificativa: o sujeito enfático “αὐτοὶ” (“nós mesmos”), no nominativo plural, está associado ao verbo “ἀφίμεν” (“perdoamos”), no presente indicativo ativo, primeira pessoa do plural, sugerindo ação habitual. A expressão “παντὶ ὀφείλοντι” (“a todo aquele que nos deve”) (v. 4c) aparece no dativo singular, identificando o destinatário do perdão.

Na última petição, relativa ao livramento do mal (v. 4d), encontra-se a construção negativa “καὶ μὴ” (“e não”), que introduz o pedido de proteção. O verbo “εἰσενέγκῃς” (“deixeis”) encontra-se no aoristo subjuntivo, acompanhado pelo pronome pessoal “ἡμᾶς” (“nos”), no acusativo plural, como objeto direto, e pela expressão “εἰς πειρασμόν” (“à tentação”), no acusativo singular, indicando direção.

A estrutura sintática de Lc 11,2-4 caracteriza-se, portanto, pelo uso predominante de orações imperativas, coordenadas e subordinadas, por meio das quais demonstra-se uma relação intrínseca entre pedidos diretos e condições implícitas. O emprego dos verbos no aoristo e no presente indica tanto ações pontuais quanto habituais, revelando o caráter litúrgico e atemporal da oração. Por outro lado, os pronomes pessoais e possessivos destacam a relação íntima entre o orante e o interlocutor divino, enquanto os vocativos e cláusulas subordinadas reforçam o tom reverente e dependente do texto.

2.3.2 Análise semântica

2.3.2.1 Invocação Inicial (v. 2d)

Texto grego	Tradução portuguesa
Πάτερ,	Pai,

A Oração do Senhor, na versão lucana, inicia-se com o vocativo simples Πάτερ (Pai), que remonta ao aramaico אבא (transliterado como *Abba* em grego). Essa palavra é composta pela raiz básica אב, que significa "pai" no hebraico e no aramaico, com a adição do sufixo א (alef). Em aramaico, esse sufixo no final pode ser usado para expressar o caso vocativo, ou seja, uma forma de invocação direta. Assim, *Abba* seria traduzido como "Pai" ou "Ó Pai", indicando uma expressão íntima e direta de chamado ou clamor¹⁵³.

A escolha de Lucas por essa forma direta e despojada, em contraste com a fórmula mais elaborada presente em Mateus (Pai nosso que estás nos céus – Mt 6,9), revela uma dimensão teológica distinta. O autor lucano enfatiza a singularidade da relação filial entre Jesus e Deus, marcando assim, um aspecto teológico central de sua narrativa¹⁵⁴.

O Evangelho segundo Lucas, de acordo com Nolland, evita a expressão "Pai nos céus" para se referir a Deus. A ideia de origem celestial aparece, de forma mais próxima, em Lc 11,13, onde o céu é mencionado como lugar de onde provém os dons, e não como designação do Pai. Em outras passagens lucanas, Deus é invocado como "Pai" de maneira isolada, como em Lc 10,21 (duas vezes); 11,2; 22,42 e 23, 34 e 23,46¹⁵⁵, evidenciando a recorrência e centralidade dessa designação na relação de Jesus com Deus¹⁵⁶.

Grenzer argumenta que, "ao chamar Deus de Pai, é provável que Jesus tenha tido na memória as tradições religiosas de seu povo"¹⁵⁷. Na prática semítica antiga,

¹⁵³ Cf. Sobre o vocábulo *Abba* cf. BROWN, Francis; DRIVER, Samuel Rolles; BRIGGS, Charles Augustus. *Hebrew and English Lexicon Old Testament with an appendix containing the Biblical Aramaic*. Oxford: Clarendon, 1975, p. 3.1079. Cf. também KITTEL, Gerhard; FRIEDRICH, Gerhard. *Theological Dictionary of the New Testament*. Grand Rapids: Eerdmans, 1985, vol. 1, p. 3. Cf. também Cf. JEREMIAS, Joachim. *The Lord's Prayer*. Philadelphia: Fortress, 1980, p. 17-21. JEREMIAS, Joachim. *The Prayers of Jesus*. London: SCM Press, 1977, p. 95-98. FITZMYER, Joseph Augustine. *The Gospel According to Luke 10-24: introduction, translation, and notes*. New York: Doubleday, 1985, p. 902-903.

¹⁵⁴ Cf. NOLLAND, John. *Luke 9,21-18-34*. Texas: Word Books, 1989-93, p. 612.

¹⁵⁵ Cf. *Ibid.*, p. 612.

¹⁵⁶ Cf. *Ibid.*, p. 612.

¹⁵⁷ GRENZER, Matthias. "Pai nosso que estás nos céus: um estudo bíblico-teológico da invocação inicial do Pai-Nosso". *Cultura Teológica*, v. 17, n. 67, abril/junho 2009, p. 179-185. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/index.php/culturateol/article/view/15460/11559>. Acesso em: 12 de julho de 2023, p. 180.

nomes hebraicos frequentemente carregavam significados profundos, expressando a compreensão de Deus como figura paterna, já presente na tradição israelita. Exemplos como אברם ("Abrão", "pai exaltado"), transformado em אברהם ("Abraão", "pai de uma multidão de nações") (cf. Gn 17,4-6), ilustram essa conexão. De forma semelhante, אליאב ("Eliabe", "Meu Deus é Pai"), mencionado como um dos filhos de Jessé (cf. 1Sm 16,6), demonstra a compreensão de Deus como fonte e sustento. Ainda, אביאל ("Abiel", "Meu Pai é Deus"), presente em genealogias como a de Saul (cf. 1Sm 9,1), reforça a ligação entre a linhagem familiar e a filiação divina.

Além disso, יואב (O Senhor é Pai), um dos comandantes do exército de Davi (2Sm 8,16), destaca a confiança no Senhor como protetor e líder supremo. Por fim, אביה (Meu Pai é o Senhor), mencionado tanto em genealogias reais quanto sacerdotais (1Cr 24,10; 2Cr 13,1-2), evidencia a paternidade divina no tanto em contextos coletivos como individuais.

No AT, a paternidade divina é abordada em diversos contextos¹⁵⁸:

1) Pai de Israel: Israel é chamado de “filho primogênito” de Deus:

Ex 4, 22 – "Dirás a Faraó: `Assim falou o Senhor: o meu filho primogênito é Israel."

Dt 14, 1 – "Sois filhos do Senhor vosso Deus"

Os 11, 1-3 – “Quando Israel era menino, eu o amei, e do Egito chamei meu filho. Mas quanto mais os chamavam, tanto mais eles se afastavam de mim. Eles sacrificavam aos *baais* e queimavam incenso aos ídolos. Fui eu com tudo que ensinei Efraim a caminhar, eu os tomei pelos braços, mas não reconheceram que eu cuidava deles."

2) Pai do rei: a relação entre Deus com o rei messiânico é apresentada como adoção divina:

2Sm 7,14 – “Eu serei para ele pai e ele será para mim filho.”

Sl 89,27 – “Ele me invocará: Tu és meu pai, meu Deus e meu rochedo salvador!”

3) Pai Criador e Protetor: Deus é Pai como criador, guia do povo eleito e fonte de misericórdia:

Dt 32,6 – “É isto que devolveis ao Senhor? Povo idiota e sem sabedoria...

¹⁵⁸ Cf. FITZMYER, Joseph Augustine. *The Gospel According to Luke 10-24: introduction, translation, and notes*. New York: Doubleday, 1985, p. 902-903. Veja também NOLLAND, John. *Luke 9,21-18-34*. Texas: Word Books, 1989-93, p. 612.

Não é ele teu pai, teu criador? Ele próprio te fez e te firmou!”

MI 2,10 – “Não temos todos um único pai? Não foi um único Deus que nos criou? Por que agimos perfidamente uns com os outros, violando a aliança de nossos pais?”

Is 63,16 – “Com efeito, tu és nosso pai. Ainda que Abraão não nos reconhecesse e Israel não tomasse conhecimento de nós. Tu, Senhor, és nosso pai, nosso redentor: tal é teu nome desde a antiguidade”.

Jr 31,9 – “Em lágrimas voltam, em súplicas eu os trago de volta. Conduzi-los-ei às torrentes de água, por caminho reto, em que não tropeçarão. Porque sou pai para Israel e Efraim é o meu primogênito”.

Sl 103,13 – “Como um pai é compassivo com seus filhos, o Senhor Iahweh é compassivo com aqueles que o temem.”

4) Pai individual: o piedoso pode invocar Deus como “meu Pai”, reforçando uma relação pessoal:

Sl 89,27 – “Ele me invocará: Tu és meu pai, meu Deus e meu rochedo salvador!”

No NT, o termo *Abba* ocorre três vezes: em Mc 14,36, como “uma *ipsissima vox* de Jesus”¹⁵⁹, e nas epístolas paulinas Rm 8, 15 e Gl 4, 6, sugerindo que o termo era familiar aos primeiros cristãos¹⁶⁰. No Getsêmani, Jesus ora: “*Abba*, Pai! Tudo é possível para ti: afasta de mim este cálice; porém não o que eu quero, mas o que tu queres” (Mc 14,36). A expressão revela confiança e submissão total à vontade divina¹⁶¹.

Paulo, escrevendo em grego, preserva o termo aramaico ao destacar a filiação divina concedida aos crentes pelo Espírito Sant¹⁶². Em Rm 8,15, ele declara: “recebestes um espírito de filhos adotivos, pelo qual clamamos: *Abba*! Pai!”. De forma semelhante, em Gl 4,6: “porque sois filhos, enviou Deus aos nossos corações o Espírito do seu Filho, que clama: *Abba*, Pai!”

Jeremias argumenta que o uso do termo *Abba* por Jesus é revolucionário: “Jesus falava com Deus como um filho fala com seu pai: de forma simples, íntima,

¹⁵⁹ JEREMIAS, Joachim. *The Prayers of Jesus*. London: SCM Press, 1977, p. 97. Cf. também JEREMIAS, Joachim. *The Lord's Prayer*. Philadelphia: Fortress, 1980, p. 20.

¹⁶⁰ Cf. FITZMYER, Joseph Augustine. *The Gospel According to Luke 10-24: introduction, translation, and notes*. New York: Doubleday, 1985, p. 898.

¹⁶¹ Cf. BALZ, Horst; SCHNEIDER, Gerhard. *Exegetical Dictionary of the New Testament*. Grand Rapids: Eedmans, 1990, p. 1.

¹⁶² Cf. *Ibid.*, p. 1.

segura e filial”¹⁶³. Segundo o autor, ao analisar a pregação de Jesus, é possível afirmar que há algo radicalmente novo no uso da palavra *Abba*: “sim, há algo bem novo, absolutamente novo”¹⁶⁴. O termo no aramaico era uma expressão cotidiana, empregada no âmbito doméstico e familiar, marcada por simplicidade e afetuosidade. Trata-se de uma invocação de caráter terno e filial, direcionada ao pai, comumente traduzida como “Querido pai”. Jeremias também observa que essa expressão era utilizada tanto por crianças quanto por adultos¹⁶⁵. Além de argumentar que o termo *Abba* deve ser reconhecido como uma característica distintiva do discurso de Jesus, Jeremias também sustenta que seu uso seria impensável por qualquer outro judeu contemporâneo de Jesus:

Nenhum judeu teria ousado dirigir-se a Deus dessa maneira. Jesus fê-lo sempre, em todas as suas orações que nos são transmitidas, com uma única exceção, o grito da cruz: “Meu Deus, meu Deus, por que me abandonaste?” (Marcos 15, 34; Mateus 27,46)¹⁶⁶

E mais, Jeremias destaca que, ao referir-se a Deus como *Abba* Jesus demonstra consciência de sua filiação singular e incomunicável:

o próprio Jesus via esta forma filial de se dirigir a Deus como o cerne daquela revelação que lhe foi concedida pelo Pai. Neste termo *abba* é expresso o mistério último de sua missão e de sua autoridade. Ele, a quem o Pai concedeu o pleno conhecimento de Deus, tinha a prerrogativa messiânica de dirigir-se a ele com o endereço familiar de um filho. Este termo *abba* (...) contém *in nuce* sua mensagem e sua afirmação de ter sido enviado pelo Pai¹⁶⁷.

Contudo, o uso do termo *Abba* por Jesus suscita debate entre estudiosos, que questionam sua exclusividade e significado no contexto judaico. Kittel¹⁶⁸ observa que, embora a expressão revele intimidade e um novo relacionamento com Deus proclamado por Jesus, ela também era empregada no judaísmo como título de

¹⁶³ JEREMIAS, Joachim. *The Prayers of Jesus*. London: SCM Press, 1977, p. 97. Cf. também JEREMIAS, Joachim. *The Lord's Prayer*. Philadelphia: Fortress, 1980, p. 20.

¹⁶⁴ Idem, *The Prayers of Jesus*. London: SCM Press, 1977, p. 96. Cf. também *The Lord's Prayer*. Philadelphia: Fortress, 1980, p. 18.

¹⁶⁵ Cf. Idem, *The Prayers of Jesus*. London: SCM Press, 1977, p. 97. Cf. também *The Lord's Prayer*. Philadelphia: Fortress, 1980, p. 19.

¹⁶⁶ Idem, *The Prayers of Jesus*. London: SCM Press, 1977, p. 97; *The Lord's Prayer*. Philadelphia: Fortress, 1980, p. 20.

¹⁶⁷ Idem, *The Prayers of Jesus*. London: SCM Press, 1977, p. 97; *The Lord's Prayer*. Philadelphia: Fortress, 1980, p. 20.

¹⁶⁸ Cf. KITTEL, Gerhard; FRIEDRICH, Gerhard. *Theological Dictionary of the New Testament*. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1985, vol.1, p. 1.

respeito para rabinos e em orações devocionais. Charlesworth¹⁶⁹ e Vermes¹⁷⁰ corroboram essa análise, argumentando que *Abba* reflete práticas espirituais comuns no judaísmo do Segundo Templo.

Barr¹⁷¹ desafia a noção de exclusividade e infantilidade associada ao termo, demonstrando que *Abba* tinha uma aplicação mais ampla, sendo usada tanto por adultos quanto por crianças. De forma semelhante, Gerhardsson¹⁷² e Crump¹⁷³ defendem que o uso de *Abba* por Jesus estava em continuidade com as tradições judaicas, sendo, portanto, uma expressão íntima, mas não exclusiva.

Na literatura rabínica, ainda que de forma esporádica¹⁷⁴, o termo é encontrado em contextos litúrgicos e é associado a figuras carismáticas na Judeia do período antigo, como Honi, “o desenhador de círculos”, seus netos Abba Hilkiyah e Hanan ha-Nehbi, bem como Hanina ben Dosa. Essas figuras empregavam o termo em orações de confiança filial. Seus relatos foram preservados no Talmud Babilônico, particularmente em Taanit 19a, 23a-b, 24b-25a¹⁷⁵.

Um exemplo emblemático é encontrado na narrativa de Honi, que, ao implorar a Deus por chuva, declarou: “Senhor, sou como um filho em Tua casa, e pelo Teu grande nome eu Te imploro, e não deixarei este lugar até que tenhas mostrado misericórdia aos Teus filhos e atendido meu pedido”¹⁷⁶. Esse episódio evidencia a ousadia e a confiança de Honi em seu relacionamento com Deus, caracterizado por uma intimidade filial que sustentava sua intercessão.

A relação de Honi com Deus foi comparada por Shimon ben Shetaḥ, presidente do Sinédrio, à de um filho com seu pai¹⁷⁷. Ele disse: “Eu te excomungaria por teu modo irreverente de oração, se diante de Deus não fosses um filho privilegiado, que diz ao

¹⁶⁹ Cf. CHARLESWORTH, James H. *Jesus Within Judaism: New Light from Exciting Archaeological Discoveries*. New York: Doubleday, 1988, p. 115–117.

¹⁷⁰ Cf. VERMES, Geza. *Jesus the Jew: A Historian's Reading of the Gospels*. London: Collins, 1973, p. 210–213.

¹⁷¹ Cf. BARR, James. “Abba Isn't 'Daddy.'” *Journal of Theological Studies*, vol. 39, n. 1, 1988, p. 28–47.

¹⁷² Cf. GERHARDSSON, Birger. *The Reliability of the Gospel Tradition*. Peabody: Hendrickson, 2001, p. 129–132.

¹⁷³ Cf. CRUMP, David. *Jesus the Intercessor: Prayer and Christology in Luke-Acts*. Grand Rapids: Baker Books, 1992, p. 64–68.

¹⁷⁴ YOUNG, Brad. Brad. The Lord's Prayer (2): “Our Father who art in Heaven” em *Jerusalem Perspective Online*, 01 janeiro, 2004. Disponível em: [http:// www.jerusalemerspective.com](http://www.jerusalemerspective.com). Acesso em: 01 julho 2024.

¹⁷⁵ Cf. WYLEN, Stephen M. *The Jews in the Time of Jesus: an Introduction*. Paulist Press, 1996, p. 177.

¹⁷⁶ SINGER, Isidore. *The Jewish Encyclopedia: a descriptive record of the History, Religion, Literature, and Customs of the Jewish People from the earliest times to the present day*. vol. 1, Funk and Wagnalls, New York, 1901-1906, p. 28.

¹⁷⁷ Cf. VERMES, Geza. *Jesus the Jew: A Historian's Reading of the Gospels*. London: Collins, 1973, p. 211.

pai: 'Abba, faça isto e aquilo por mim', e o pai lhe concede tudo o que ele deseja"¹⁷⁸. Essa crítica ressalta a ambivalência do comportamento de Honi, que, ao mesmo tempo em que desafiava as normas tradicionais da oração, parecia fundamentar-se de uma relação especial com Deus, na qual a intimidade superava as exigências de formalidade.

Outro relato, envolvendo Hanan, neto de Honi, complementa essa visão ao mostrar como a tradição rabínica reconheceu em sua linhagem uma continuidade na confiança e eficácia das súplicas a Deus. Durante um período de grande seca, os rabinos enviaram crianças de uma escola até ele. As crianças seguravam a barra de seu manto e clamavam: "Abba, Abba, dá-nos chuva!" Ele dizia a Deus: 'Senhor do universo, presta um serviço àqueles que não conseguem distinguir entre o Abba que dá chuva e o Abba que não dá'"¹⁷⁹.

A respeito do uso do termo *Abba* na anedota mencionada, Geza observa que, "embora o texto provavelmente tenha sido ligeiramente alterado, o ponto central, no que diz respeito ao presente estudo, parece ser que, para o carismático, assim como para Jesus, Deus é *Abba*"¹⁸⁰. Para Charlesworth, a motivação subjacente à afirmação de um relacionamento inovador e singular entre Jesus e Deus está fundamentada em diversos fatores:

Com muita frequência, os cristãos buscam desenvolver algum aspecto da vida ou do pensamento de Jesus cristologicamente, enfatizando sua unicidade. Muitos cristãos ao redor do mundo afirmam que Jesus era judeu, mas argumentam que ele era um judeu único, diferente de todos os outros judeus. Esse sedutor paradoxo é provado falso por pesquisas mais aprofundadas sobre a liturgia judaica anterior ao ano 70. Ele também é seriamente questionado por passagens do Novo Testamento que, com muita probabilidade, derivam, em última análise, de Jesus e refletem seu próprio pensamento¹⁸¹.

¹⁷⁸ SINGER, Isidore. *The Jewish Encyclopedia: a descriptive record of the History, Religion, Literature, and Customs of the Jewish People from the earliest times to the present day*. vol. 1, Funk and Wagnalls, New York, 1901-1906, p. 28.

¹⁷⁹ VERMES, Geza. *Jesus the Jew: A Historian's Reading of the Gospels*. London: Collins, 1973, p. 211. SINGER, Isidore. *The Jewish encyclopedia: a descriptive record of the History, Religion, Literature, and Customs of the Jewish People from the earliest times to the present day*, vol. 1, Funk and Wagnalls, New York, 1901-1906, p. 28.

¹⁸⁰ VERMES, Geza. *Jesus the Jew: A Historian's Reading of the Gospels*. London: Collins, 1973, p. 1973, p. 211.

¹⁸¹ Charlesworth, James H., "A Caveat on the Textual Transmission and the Meaning of Abba" in *The Lord's Prayer and Other Prayer Texts from the Greco-Roman Era*, ed. James H. Charlesworth (Valley Forge, PA: Trinity International Press, 1994), 5-6. Citado por WENDEL, Richard, "The Interpretation of the Lord's Prayer, Q 11:2b-4, in the Formative Stratum of Q According to the Literary and Cultural Perspectives Afforded by the Affixed Aphorisms, Q 11:9-10, 11-13" (2010), p. 26. Disponível em: https://ecommons.luc.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1078&context=luc_diss. Acesso em: 08 de julho de 2024.

No cristianismo, a noção de paternidade divina encontra sua base na fé no Cristo morto e ressuscitado. Por meio de sua paixão e morte redentoras, Jesus restabeleceu, com sua ressurreição, a filiação divina da humanidade. Ao utilizar o termo "Pai" em sua oração, Jesus convida os discípulos a dirigirem-se a Deus como Pai¹⁸², promovendo, assim, uma visão fraterna de humanidade. Dessa forma, ele os impele a construir uma sociedade orientada pelos valores do Reino.

Jesus autoriza seus discípulos a repetirem a palavra *Abba* depois dele. Ele os inclui em sua filiação e os capacita, como seus discípulos, a falar com seu Pai celestial de maneira tão familiar e confiante quanto uma criança falaria com seu pai. Sim, ele vai além, afirmando que é essa nova relação infantil que abre as portas para o Reino de Deus: "Em verdade vos digo, se não vos converterdes e vos tornardes como crianças, de modo algum entrareis no reino dos céus" (Mt 18,3). As crianças podem dizer "abba"! Somente aquele que, através de Jesus, recebe a confiança infantil presente na palavra *abba* encontra o caminho para o Reino de Deus. O apóstolo Paulo também entendeu isso; ele afirma duas vezes que não há sinal mais seguro ou garantia mais sólida da posse do Espírito Santo e do dom da filiação¹⁸³.

Em Lucas 11,2d, o vocativo "Pai" integra a tradição veterotestamentária da paternidade divina com a singularidade da relação de Jesus com Deus e a nova filiação conferida aos fiéis. A expressão "Abba" transcende a intimidade pessoal, apresentando-se como um chamado à comunhão profunda com Deus e à unidade entre aqueles que compartilham essa filiação. Nesse contexto, a invocação inicial da oração não apenas define a relação com Deus, mas também estabelece um vínculo fraterno e ético entre os fiéis.

2.3.3 Petição da Santificação do Nome de Deus (v. 2e)

Texto grego	Tradução portuguesa
ἁγιασθήτω τὸ ὄνομά σου	Santificado seja o teu nome,

A primeira petição da Oração do Senhor remonta a tradições do AT e encontra paralelo nas orações do final do período do Segundo Templo, como no *Kadish* e na

¹⁸² FITZMYER, Joseph Augustine. *The Gospel According to Luke 10-24: introduction, translation, and notes*. New York: Doubleday, 1985, p. 898.

¹⁸³ JEREMIAS, Joachim. *The Prayers of Jesus*. London: SCM Press, 1977, p. 97. JEREMIAS, Joachim. *The Lord's Prayer*. Philadelphia: Fortress, 1980, p. 20.

Amidá. No AT, há uma teologia do nome de Deus¹⁸⁴, especialmente em Ex 3, 14 ("Disse Deus a Moisés: 'Eu sou aquele que é'. Disse mais: 'Assim dirás aos israelitas: 'EU SOU me enviou até vós'"), onde Deus se revela e adota características pessoais. A santidade do nome está associada à glória divina, sendo "santificar" e "glorificar" expressões frequentemente intercambiáveis. Nesse contexto, santificar o nome implica manifestar a glória oculta de Deus, que se trona visível por meio de atos redentores e do poder divino em favor do povo, conforme descrito em Ez 38,23 ("Manifestarei minha grandeza e minha santidade e me darei a conhecer aos olhos de muitas nações e elas saberão que eu sou o Senhor")¹⁸⁵.

A palavra hebraica *שׂתִּקְדָּשׁ* ("ser santificado"), que Jesus provavelmente utilizou ao ensinar esta oração a seus discípulos, encontra paralelo em *והתקדשתי* ("manifestarei... minha santidade") no mesmo texto de Ez 38,23¹⁸⁶. Essa relação evidencia que a santificação do nome de Deus vai além de um ato de veneração, configurando-se como uma manifestação de sua grandeza e poder diante das nações. Assim, santificar o nome de Deus significa também revelar o caráter divino, que está intimamente relacionado a seus atributos e ações ao longo da história da salvação¹⁸⁷.

A petição "santificado seja o teu nome", presente na Oração de Jesus, ecoa a ação divina descrita em Ezequiel, na qual Deus compromete-se a revelar sua santidade e poder diante das nações, permitindo que todos reconheçam sua soberania. Nesse sentido, "santificar" o nome de Deus, como proposto na Oração do Senhor e nas tradições do AT, reflete tanto a revelação quanto a restauração de sua glória em favor de seu povo.

Fitzmyer explica que o "nome" de Deus não é apenas uma referência literal, mas representa sua presença e autoridade divina. Exemplos disso podem ser observados em 2Sm 6,2 ("Pondo-se a caminho, Davi e todo o povo que o

¹⁸⁴A tradição judaica considera o nome divino sagrado e impronunciável. Pronunciar o Tetragrama (YHWH) é evitado por respeito, sendo substituído por títulos como Adonai ("Senhor"). A Igreja católica emitiu um documento pela Congregação para o Culto Divino e a Disciplina dos Sacramentos, em 2008, durante o pontificado do Papa Bento XVI, é intitulado "A respeito do Nome de Deus" orienta que, nas traduções da Bíblia usadas na liturgia, o nome "YHWH" não seja pronunciado nem escrito, sendo substituído por "Senhor" (em maiúscula).

¹⁸⁵ Cf. BROCKE, Michael; PETUCHOWSKY, Jakob. *The Lord's Prayer and Jewish Liturgy*. New York: Seabury, 1978, p. 7.

¹⁸⁶ Cf. YOUNG, Brad. *The Lord's Prayer 3: "Hallowed Be Thy Name"*. Disponível em: <https://www.jerusalem-perspective.com/2261/?srsltid=AfmBOomZ5dNB-zyabl28n9l-55jjN85Sr-MkVvg8Uhv8fOwYl6Clu4>. Acesso em: 23 de set. 2024.

¹⁸⁷ Cf. PLUMMER, A. *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to St. Luke*. Edinburgh: T&T Clark, 1902, p. 295.

acompanhava partiram para Baala de Judá, a fim de transportar a Arca de Deus sobre a qual é invocado um nome, o nome de Senhor dos Exércitos que se assenta sobre os querubins”), que descreve a arca como o lugar onde o nome de Deus é invocado, e Jr 7,11 (“Este templo, onde o meu Nome é invocado, será porventura um covil de ladrões a vossos olhos”), que critica a profanação do templo, um espaço dedicado ao nome sagrado. Em Ez 36,22-28, a santidade do nome está diretamente vinculada à ação divina de restaurar Israel, purificar o povo e renovar o relacionamento entre Deus e sua criação.¹⁸⁸

Nolland apresenta duas possíveis interpretações para a petição: como um apelo à ação divina ou como uma convocação à resposta humana. A primeira interpretação está associada aos textos escatológicos, como Ez 36,23 (“Santificarei o meu grande nome, que foi profanado entre as nações..., e saberão as nações que eu sou o Senhor”), nos quais Deus toma a iniciativa de vindicar seu nome ao restaurar Israel¹⁸⁹. Essa promessa ecoa o Êxodo, quando Deus santifica seu nome ao libertar o povo da escravidão, derrotando o Faraó. Nesse contexto, o nome de Deus é santificado pela manifestação da sua justiça, misericórdia e poder na história.

A segunda interpretação reflete a prática judaica cotidiana, como o *Kadish* (“Seja o seu grande Nome exaltado e santificado...; seja estabelecido Seu reinado”), que associa a santificação do nome divino e associa essa santificação à chegada do Reino¹⁹⁰. Em Lv 22,31-32, a santificação do nome divino é também vinculada à resposta humana, com Israel sendo chamado a observar os mandamentos para não profanar o nome santo de Deus, mas, ao contrário, santificá-lo. Assim, a oração de Jesus pode ser vista tanto como um pedido pela ação divina quanto como uma convocação à fidelidade humana.

Alguns intérpretes como Carmignac¹⁹¹ sugerem que essa petição apresenta uma dupla interpretação deliberada, envolvendo tanto a iniciativa divina quanto a participação humana na santificação do nome. Contudo, Nolland rejeita essa possibilidade e argumenta que a ênfase recai exclusivamente sobre a resposta humana no presente, entendida como preparação para o Reino futuro¹⁹².

¹⁸⁸ Cf. FITZMYER, Joseph Augustine. *The Gospel According to Luke 10-24: introduction, translation, and notes*. New York: Doubleday, 1985, p. 898.

¹⁸⁹ Cf. NOLLAND, John. *Luke 9,21-18-34*. Texas: Word Books, 1989-93, p. 613-614.

¹⁹⁰ Cf. *Ibid.*, p. 613-614.

¹⁹¹ Cf. CARMIGNAC, Jean. *Recherches sur le “Notre Père.”* Paris: Letouzey & Ane, 1969, p. 81-85.

¹⁹² Cf. NOLLAND, John. *Luke 9,21-18-34*. Texas: Word Books, 1989-93, p. 614.

Plummer reforça essa ideia ao destacar que o verbo ἁγιασθήτω expressa um desejo ativo de que o nome de Deus seja tratado como santo, venerado por toda a criação¹⁹³. Nesse sentido, Geldenhuys observa que o nome divino nas Escrituras é a expressão do ser de Deus “especialmente no que diz respeito à forma como Ele se revelou à humanidade. Assim, a primeira súplica não se limita ao âmbito pessoal, mas inclui toda a criação como destinatária da santificação do nome de Deus”¹⁹⁴.

Jeremias acrescenta que a petição reflete a influência do *Kadish*¹⁹⁵, destacando que a santificação do nome de Deus e a vinda do reino estão intrinsecamente ligadas. No entanto, ao contrário do *Kadish*, a oração cristã sublinha a atuação divina na história por meio de Jesus Cristo e seus discípulos, que atuam como agentes de promoção dessa santificação.

A petição tem também um caráter escatológico. Jeremias relaciona a santificação do nome com a consumação final do reino de Deus, conforme expressa em textos do NT, como em Apocalipse (“(...) dia e noite sem parar proclamam: ‘Santo, Santo, Santo, Senhor, Deus Todo-poderoso, ‘Aquele que-que-era, Aquele-que é e Aquele-que-vem’” (4,8) e “Nós te damos graças, Senhor Deus Todo-poderoso, Aquele-que-é e Aquele-que-era, porque assumiste o teu grande poder e passaste a reinar” (11,17), nos quais toda a criação reconhece a glória e o poder divino. Essa dimensão ressoa com a oração primitiva da Igreja, *Maranatha* (1Cor 16,22), que clama pela vinda do Senhor. Assim, a petição reflete uma expectativa escatológica pela restauração completa, na qual o nome de Deus será santificado/glorificado universalmente¹⁹⁶.

2.3.4 Petição da vinda do Reino de Deus (v. 2f)

Texto grego	Tradução portuguesa
ἐλθέτω ἡ βασιλεία σου	Venha o teu Reino

¹⁹³ Cf. PLUMMER, A. *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to St. Luke*. Edinburgh: T&T Clark, 1902, p. 295.

¹⁹⁴ GELDENHUYS, Johannes Norval. *Commentary on the gospel of luke*. Grand Rapids: Eedmans, 1988, p. 179.

¹⁹⁵ Cf. JEREMIAS, Joachim. *The Lord's Prayer*. Philadelphia: Fortress Press, 1980, p. 21-23.

¹⁹⁶ Cf. *Ibid.*, p. 22.

A segunda petição “Venha o teu Reino” está intimamente relacionada a súplica pela santificação do nome de Deus. No NT o significado de Βασιλεία (Reino, reinado), em grego, encontra suas raízes no AT, especificamente no termo hebraico מלכות. No contexto veterotestamentário, a ideia de “reino” deriva da raiz verbal ג-ל-מ, que significa “reinar” ou “ser rei”. Essa raiz, quando aplicada a Deus, transcende uma compreensão meramente política, possuindo implicações teológicas profundas. Refere-se ao governo soberano de Deus, caracterizado por justiça e salvação, estabelecendo uma ordem que garante direitos a todos, especialmente aos mais vulneráveis, como os fracos, as viúvas e os órfãos. Desse modo, o “Reino de Deus”, no AT assume uma dimensão soteriológica, apresentando-se como uma força ordenadora e restauradora em oposição ao caos e à ausência de liderança¹⁹⁷.

Nesse sentido, a petição (“Venha o teu Reino”) reforça a esperança escatológica e afirma a soberania divina sobre todas as coisas. O cântico de Moisés, em Ex 15, celebra a vitória de Deus sobre o Egito e proclama sua realeza eterna: “O Senhor reinará por toda a eternidade” (v.8). Tal proclamação, fundamental na tradição exodal, associa a libertação de Israel ao reinado soberano de Deus. Do mesmo modo, na Oração Senhor, o pedido pela vinda do Reino convida a comunidade de fé a viver essa mesma dinâmica. Santificar o nome de Deus implica uma conduta coerente com sua santidade, enquanto clamar pelo Reino exige uma busca ativa por transformar o mundo à luz da justiça, paz e amor.

No NT, o termo *basileía* ocupa uma posição central na pregação e no ministério de Jesus. A noção do “reinado de Deus” nesse contexto, não é apenas uma promessa futura, mas uma realidade presente, manifestada na pessoa e nas ações de Jesus. Em particular, o evangelho segundo Lucas enfatiza que, em Jesus, esse Reino alcança a todos, sobretudo os marginalizados, empobrecidos e pecadores. A narrativa lucana apresenta o reino como uma expressão inclusiva da presença paterna divina amorosa e misericordiosa (cf. Lc 15) é evidenciada. Assim, Lucas amplia as promessas do AT, universalizando-as.

A petição “Venha o teu Reino” expressa um apelo duplo, escatológico e ético. Por um lado, aponta para a consumação da soberania divina ao final dos tempos, quando a justiça e a paz de Deus serão plenamente estabelecidas. Por outro, implica uma transformação imediata, convocando os discípulos a vivenciar os valores do

¹⁹⁷ Cf. BROCKE, Michael; PETUCHOWSKY, Jakob. *The Lord's Prayer and Jewish Liturgy*. New York: Seabury, 1978, p. 8.

Reino, como justiça, misericórdia e inclusão, contribuindo ativamente para sua concretização na história. Nesse sentido, a súplica sintetiza a visão bíblica do Reino como uma realidade já presente, mas ainda por vir, unindo a promessa do AT ao seu cumprimento no NT em Jesus Cristo.

O verbo ἔλθτω ("venha") sugere uma urgência e uma expectativa em relação à plena realização da soberania de Deus. Plummer observa que, em grego, o substantivo βασιλεία deriva de κύριος (Senhor) o que sugere que o termo deva ser entendido como "domínio" ou "reinado" em vez de "Reino" no sentido territorial. Caso a intenção fosse designar um espaço físico, o termo apropriado seria βασιλειον¹⁹⁸. Essa distinção ressalta que o governo soberano de Deus abrange todas as coisas e aponta para sua manifestação escatológica. Segundo Nolland, a petição "Venha o teu Reino" reformula a esperança veterotestamentária da vinda de Deus em juízo e salvação, tal como expressa em passagens como Is 13,6 ("Uivai, porque está próximo o dia do Senhor, ele chega como devastação de Shaddai") e Zc 14,9 ("Então o Senhor será rei sobre todo país; naquele dia, o Senhor será o único, e seu Nome o único")¹⁹⁹.

O conceito de βασιλεία τοῦ θεοῦ ("reinado de Deus") permeia os Evangelhos Sinóticos, sendo central à mensagem de Jesus. Fitzmyer destaca que, no AT, o reinado divino reflete a autoridade régia de Deus, como em Sl 103,19 e Ex 15,18. Essa ideia está associada à esperança escatológica, antecipando o tempo em que a salvação divina será plenamente realizada, estabelecendo o domínio de Deus sem oposição ao mal. Nos textos pós-exílicos, como 1Cr 28,5, o "reinado do Senhor" abrange tanto o domínio presente quanto a expectativa futura²⁰⁰.

No NT, o Reino de Deus é retratado ora como o "domínio" de Deus, em uma acepção abstrata, ora como uma realidade concreta e espacial, associada a eventos específicos, pessoas ou ações (Lc 6,20; 10,9; 18,24). Sua manifestação está intrinsecamente ligada ao ministério de Jesus, identificado como o agente especial de Deus para a proclamação e realização desse reino. Em Lucas, a proclamação do Reino de Deus vincula-se à pessoa de Jesus, cujo ministério é apresentado como o cumprimento das promessas divinas enunciadas em Isaías. Essa mensagem possui uma dupla dimensão: uma presente, como em "o Reino de Deus está entre vós" (Lc

¹⁹⁸ Cf. PLUMMER, A. *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to St. Luke*. Edinburgh: T&T Clark, 1902, p. 295.

¹⁹⁹ NOLLAND, John. *Luke 9,21-18-34*. Texas: Word Books, 1989-93, p. 614-615.

²⁰⁰ Cf. FITZMYER, Joseph Augustine. *The Gospel According to Luke 1-9: introduction, translation, and notes*. New York: Doubleday, 1981, p. 154-156.

17,21), e outra escatológica, expressa em “pois eu vou digo que já não a comerei até que ela se cumpra no Reino de Deus” (22,16)²⁰¹. Conforme Patuzzo, o conceito de Reino de Deus em Lucas, fundamenta-se na tradição veterotestamentária da soberania divina e nos conceitos semânticos do termo no contexto rabínico e helenista. A especificidade do texto lucano, contudo, está em associar essa proclamação diretamente à missão de Jesus, o que subverte as expectativas político-religiosas da sua época²⁰².

Nolland²⁰³ observa que Reino de Deus, em Lucas, representa uma releitura das esperanças veterotestamentárias, conectando-se a visão bíblica de Deus como Rei (Is 24,23; Zc 14,9) e à expectativa do "Dia do Senhor" (Jl 2,1; Ml 4,5). Essa expectativa estabelece um vínculo direto entre a petição "Venha o teu Reino" e a obra redentora de Jesus, convidando a comunidade de fé a participar dessa manifestação histórica. O Reino é reinterpretado como uma nova forma de organização social, caracterizada pela igualdade, fraternidade e acolhida, elementos sustentados pela pregação de Jesus. A associação com a petição pela santificação do nome de Deus reforça a ideia de que o Reino constitui o meio pelo qual sua glória e soberania são plenamente reconhecidas.

2.3.5 Petição do pão necessário (v. 3)

Texto grego	Tradução portuguesa
τὸν ἄρτον ἡμῶν τὸν ἐπιούσιον δὸς ἡμῖν τὸ καθ' ἡμέραν	O pão nosso necessário dá-nos a cada dia

O v. 11,3 apresenta desafios interpretativos significativos, sobretudo no uso do termo raro ἐπιούσιος. Este vocábulo, utilizado apenas na Oração do Senhor (Mt 6,11; Lc 11,3), não encontra paralelos no restante da Bíblia, tornando sua interpretação um tema de debate exegético e linguístico. Jeremias sugere três interpretações principais que emergem da análise etimológica e contextual do termo²⁰⁴.

²⁰¹ Cf. *Ibid.*, p. 154-156.

²⁰² Cf. PATUZZO, Izabel. *As Parábolas do Reino: um estudo exegético de Lc 13,18-21*. 2020. Dissertação (Mestrado em Teologia) - Programa de Estudos Pós-Graduados em Teologia da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2020, p. 64. Disponível em: <https://repositorio.pucsp.br/jspui/handle/handle/23954>. Acesso em: 15 de jan 2025.

²⁰³ Cf. NOLLAND, John. *Luke 9,21-18-34*. Texas: Word Books, 1989-93, p. 614-615.

²⁰⁴ Cf. FITZMYER, Joseph Augustine. *The Gospel According to Luke I--XXIV*. New York: Doubleday, 1981, p. 905.

A primeira interpretação deriva de ἔπι + οὐσία associando-se ao “pão para subsistência, necessário para a existência, essencial”²⁰⁵. Essa perspectiva é corroborada por autores como Cirilo de Alexandria, Basílio e Crisóstomo, que o associam ao pão “adequado à essência, vida e constituição de nosso corpo”²⁰⁶. Essa perspectiva abrange tanto o alimento material quanto o espiritual, como proposto por Orígenes, que associa o pedido ao “pão vivo” mencionado ²⁰⁷em Jo 6,35-51.

Já a segunda interpretação, baseada em ἔπι + οὐσία interpreta o termo como “pão para o dia atual, para hoje, diariamente”²⁰⁸, relaciona o termo ao conceito de maná do AT, recolhido diariamente no deserto (Ex 16). Esse entendimento reforça a confiança no presente, sem preocupações excessivas com o futuro, como destacado por João Crisóstomo. A analogia ao maná também reflete a ênfase de Jesus na dependência contínua de Deus, conforme indicado em Mt 6,34.

Por fim, a terceira interpretação, fundamentada em ἔπι + ιούσα, sugere uma dimensão escatológica, entendendo o termo como “pão para o dia vindouro, ou para o futuro”²⁰⁹, vinculando o pedido à antecipação do banquete escatológico no Reino de Deus. Esta leitura sugere que o pedido transcende o alimento físico para apontar à plenitude escatológica. Contudo, tal perspectiva enfrenta desafios ao tentar reconciliar-se com a ênfase lucana na confiança diária, marcada pela expressão καθ’ ἡμέραν, que indica continuidade, provisão²¹⁰.

Apesar dessas camadas interpretativas, na análise do texto em Lucas, o significado predominante parece ser o do “pão para subsistência”, ou seja, o alimento essencial para a manutenção da vida material. No contexto do evangelho lucano é crucial destacar a centralidade dos pobres como primeiros destinatários do anúncio do Reino de Deus. Essa ênfase pode ser observada de maneira consistente ao longo do texto, como na proclamação programática de Jesus em Nazaré (Lc 4,16-30), onde a boa-nova é anunciada prioritariamente aos pobres, aos oprimidos e aos marginalizados.

²⁰⁵ *Ibid.*, p. 905.

²⁰⁶ FITZMYER, Joseph Augustine. *The Gospel According to Luke I--XXIV*. New York: Doubleday, 1981, p. 905.

²⁰⁷ Cf. *Ibid.*, p. 905.

²⁰⁸ *Ibid.*, p. 905.

²⁰⁹ *Ibid.*, p. 905.

²¹⁰ Cf. PLUMMER, Alfred. *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to St. Luke*. T&T Clark, 1922, p. 296.

A narrativa do rico e Lázaro (Lc 16,19-31)²¹¹ reforça essa perspectiva ao apresentar a figura de Lázaro, que ansiava por comer as migalhas que caíam da mesa do rico, mas nem isso lhe era concedido. Essa passagem evidencia a insensibilidade do rico diante da necessidade básica do pobre e ressalta a condenação da indiferença em relação à privação e ao sofrimento alheio. No evangelho de Lucas, a sensibilidade para com os pobres e para aqueles que carecem até do pão cotidiano é uma característica marcante, que sublinha o chamado ético do Reino e a urgência de uma resposta concreta à miséria humana.

No entanto, essa interpretação não exclui outras dimensões simbólicas. A tradição judaica e cristã, em seus estágios posteriores, frequentemente alegorizou o maná como "pão celestial" ou "pão dos anjos", conferindo-lhe conotações espirituais e escatológicas. De forma semelhante, na tradição lucana, o pão é frequentemente vinculado à Eucaristia (Lc 24,35²¹²; At 2,42-46), sugerindo que, na Oração do Senhor, os cristãos também oram pelo alimento espiritual que sustenta a comunidade no caminho do Reino. Essa compreensão não apenas ressoa com o contexto original da tradição evangélica, mas também reflete a dependência do ser humano em relação a Deus, tanto para o sustento diário quanto para a dimensão espiritual²¹³.

Entretanto, de acordo com Green²¹⁴ e Plummer²¹⁵, o evangelista Lucas utiliza o verbo δίδου no imperativo presente associada à expressão adverbial καθ' ἡμέραν sugerindo que o pão aqui se refere às necessidades materiais da vida. Plummer reforça que no contexto lucano, a expressão δίδου ἡμῖν τὸ καθ' ἡμέραν pode ser traduzida como "continua a nos dar diariamente", que sugere súplica por uma provisão

²¹¹ Cf. SOUZA, Tarlei Navarro Pádua. *Uma abordagem pragmalinguística de Lc 16,19-31: a centralidade dos empobrecidos no discipulado cristão*. 2020. 136 f. Dissertação (Mestrado em Teologia) - Programa de Estudos Pós-Graduados em Teologia, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2020. Disponível em: <https://tede2.pucsp.br/handle/handle/23586>. Acesso em: 15 de jan 2025.

²¹² Cf. ALMEIDA, Benedito Antônio Bueno de. *Emaús, o caminho da fé pascal: estudo bíblico-teológico de Lc 24,13-35*. 2020. 134 f. Dissertação (Mestrado em Teologia) - Programa de Estudos Pós-Graduados em Teologia, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2020. Disponível em: <https://tede2.pucsp.br/handle/handle/23278>. Acesso em: 15 de jan 2025.

²¹³ Cf. FITZMYER, Joseph Augustine. *The Gospel According to Luke 9-24*. New York: Doubleday, 1985, p. 900.

²¹⁴ Cf. GREEN, Joel B., *The Gospel of Luke* (New International Commentary on the New Testament). Grand Rapids: Eerdmans, 1997, p. 443.

²¹⁵ Cf. PLUMMER, Alfred. *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to St. Luke*. Edinburgh: T&T Clark, 1902, p. 296. No NT a expressão τὸ καθ' ἡμέραν é de uso exclusivo lucano (cf. Lc 19, 47; At 17, 11), é composta pela preposição κατά (com sentido distributivo significando "ao longo de" ou "conforme", e pelo substantivo ἡμέρα ("dia"), traduzido como "cotidiano" ou "diário". RUSCONI, Carlo. *Dicionário do Grego do Novo Testamento*. São Paulo: Paulus, 2003, p. 218-219 e 250.

continua, já no contexto mateano, a fórmula correspondente é "dá-nos hoje de uma vez por todas", que sugere uma solicitação mais pontual e não continua²¹⁶.

2.3.6 Petição do perdão dos pecados (v.4a-c)

Texto grego	Tradução portuguesa
καὶ ἄφες ἡμῖν τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν	E perdoa-nos os nossos pecados,
καὶ γὰρ αὐτοὶ ἀφίομεν	pois também nós mesmos perdoamos
παντὶ ὀφείλοντι ἡμῖν.	a todo aquele que nos deve

O perdão dos pecados é um tema central no evangelho segundo Lucas, estando presente tanto no início quanto no fim (cf. Lc 1, 77;24,47)²¹⁷. Desde o início de seu ministério, Jesus proclama sua missão de trazer "libertação" (cf.4, 18-19), que inclui o perdão dos pecados (cf. 5, 20-21; 23-24; 7, 47-49). No v. 4a, ao empregar o termo ἁμαρτίας (pecados) em vez de ὀφειλήματα (dívidas) como em Mateus, Lucas pode estar realizando uma adaptação para uma audiência cristã de origem gentílica, possivelmente menos familiarizada com a tradição judaica. Embora o termo ὀφειλήματα fosse conhecido no grego clássico e helenístico com significados que abrangem desde questões financeiras até aspectos morais e sociais, seu uso no contexto religioso para denotar "pecado" não era comum. Em contraste, evidências aramaicas, como as encontradas nos manuscritos de Qumran, mostram que "pecado" e "dívida" eram frequentemente associados, indicando que no judaísmo palestino a ideia de perdão de pecados estava ligada ao conceito de dívida, o que torna a escolha de Lucas compreensível²¹⁸. Além disso, a utilização do termo destaca o evento de Cristo – especialmente sua paixão, morte e ressurreição – como o meio pelo qual o perdão dos pecados é efetivado²¹⁹.

²¹⁶ Cf. PLUMMER, Alfred. *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to St. Luke*. Edinburgh:T&T Clark, 1902, p. 296. No NT a expressão τὸ καθ' ἡμέραν é de uso exclusivo lucano(cf. Lc19, 47; At 17,11), é composta pela preposição κατά (com sentido distributivo significando "ao longo de" ou "conforme", e pelo substantivo ἡμέρα ("dia"), traduzido como "cotidiano" ou "diário". RUSCONI, Carlo. *Dicionário do Grego do Novo Testamento*. São Paulo: Paulus, 2003, p. 218-219 e 250.

²¹⁷ Cf. GREEN, Joel B., *The Gospel of Luke* (New International Commentary on the New Testament). Grand Rapids: Eerdmans, 1997, p. 443.

²¹⁸ Cf. FITZMYER, Joseph Augustine. *The Gospel According to Luke 10-24*. New York: Doubleday, 1985, p. 906.

²¹⁹ Cf. *Ibid.*, p. 906.

No v.4b, Lucas utiliza o presente do verbo ἀφίομεν ("perdoamos"), o que sugere a continuidade e atualidade do ato de perdoar. Esse uso contrasta com o tempo verbal encontrado em Mateus e enfatiza a ideia de que o perdão é um processo contínuo, não restrito a momentos específicos. Ademais, o verbo ὀφείλω ("dever") reforça abrangência do perdão, que não se limita à dimensão escatológica, mas se aplica igualmente à realidade presente e cotidiana²²⁰.

A cláusula, "pois também nós perdoamos", em v.4b, intensifica a noção de reciprocidade, um elemento central na teologia cristã. A inclusão da partícula παντί, v.4c, confere universalidade ao ato de perdoar, eliminando quaisquer exceções. Jeremias observa a ampliação semântica proporcionada por παντί que sublinha a radicalidade dessa petição, enfatizando que o perdão deve ser oferecido de forma indiscriminada²²¹. Essa perspectiva alinha-se à dinâmica da reconciliação entre o perdão concedido por Deus e o perdão praticado pela comunidade de fé.

2.3.7 Petição do livramento da tentação (v. 4d)

Texto grego	Tradução portuguesa
καὶ μὴ εἰσενέγκῃς ἡμᾶς εἰς πειρασμόν	e não nos deixeis cair em tentação

A petição no v. 4d apresenta desafios interpretativos relevantes.

A causa da diversa interpretação dessa petição é o verbo [εἰσφέρω], com o qual se determina a ação divina: deixar cair ou submeter significa introduzir, transportar, arrastar. Como Deus pode ser causa de uma tentação em que o homem não tem força para superá-la? Os termos em que está formulada a petição são os mesmos em que Jesus pede aos discípulos que orem para não caírem na tentação (cf. Lc 22,40.46)²²².

O verbo εἰσφέρω sugere a ideia de ser levado a situações de tentação. Entretanto, essa formulação pode ser interpretada de forma problemática, como se Deus fosse o responsável por induzir o ser humano à tentação, o que contrasta com

²²⁰ Cf. *Ibid.*, p. 906.

²²¹ Cf. JEREMIAS, Joachim. *The Prayers of Jesus*. SCM Press, 1967, p. 93.

²²² MATSOVELE, Anastácio Jemo. *O Pai-Nosso na teologia de Leonardo Boff e na perspectiva cultural moçambicana*. Dissertação. 20-Jan-2015, p. 14. Disponível em: <https://tede2.pucrs.br/tede2/browse?type=author&order=ASC&rpp=20&value=Matsovele%2C+Anast%C3%A2ncio+Jemo>. Acesso em: 21 de abril de 2024.

o ensinamento de Tg 1,13, que afirma: “Ninguém ao ser provado, deve dizer: ‘É Deus que me prova’, pois Deus não pode ser provado pelo mal e a ninguém prova”²²³.

A nota *j* da Bíblia de Jerusalém, do versículo 13 de Tiago 1, explica que “a provação, aqui, é a tentação (cf. 1 Cor 9,25+). Aquele que se deixa arrastar pelo mal não deve por a culpa em Deus, que não pode querer o mal”. É importante ressaltar que o substantivo πειρασμός pode ser entendido como “tentação” ou “provação”, dependendo do contexto²²⁴. Essa ambiguidade permite uma leitura que abarca tanto as provações que testam quanto as tentações que levam ao pecado. Nesse sentido, a petição “não nos deixeis cair em tentação” reflete a fragilidade humana diante das adversidades e a necessidade de proteção divina. Essa perspectiva encontra paralelos no judaísmo, como na oração registrada em *Berakhot 60b*: “Não permitas que meu pé caia no poder do pecado, nem me deixes cair no poder da iniquidade, nem no poder da tentação, nem no poder de qualquer coisa vergonhosa”²²⁵.

Jeremias comenta que essa súplica, tanto na tradição judaica quanto na Oração do Senhor não implica uma ação direta de Deus, mas refere-se a sua permissão para que algo aconteça. Assim, o pedido expressa um apelo à graça divina para que os fiéis sejam preservados diante das provações e tentações da vida²²⁶.

Qual era a tentação a que os discípulos estavam propensos a cair nesse momento? Sem dúvida, era a de *desertar* de seu seguimento, ou por *covardia*, ou pelas *dúvidas* que a paixão de Jesus suscitaria neles (cf. Lc 24,21). Por isso, se pode cogitar que a tentação da qual os discípulos pedem para serem liberados seria a da *apostasia* (heresia) em relação a Jesus²²⁷.

Tal compreensão harmoniza-se com a perspectiva bíblica, que reconhece o livre arbítrio humano, a fim de exercer sua liberdade de escolha, mas ressalta a dependência contínua de Deus para resistir ao mal.

Em suma, o v. 4, reflete uma teologia que combina a necessidade do perdão contínuo com a confiança na proteção divina, destacando a dimensão comunitária e universal do perdão e fragilidade diante das adversidades.

²²³ Cf. JEREMIAS, Joachim. *The Prayers of Jesus*. London: SCM Press, 1977, p. 104.

²²⁴ RUSCONI, Carlo. *Dicionário do Grego do Novo Testamento*. São Paulo: Paulus, 2003, p. 364.

²²⁵ JEREMIAS, Joachim. *The Prayers of Jesus*. London: SCM Press, 1977, p. 105.

²²⁶ Cf. *Ibid.*, p. 105.

²²⁷ MATSOVELE, Anastácio Jemo. *O Pai-Nosso na teologia de Leonardo Boff e na perspectiva cultural moçambicana*. Dissertação. 20-Jan-2015. p. 14. Disponível em: <https://tede2.pucrs.br/tede2/browse?type=author&order=ASC&rpp=20&value=Matsovele%2C+Anast%C3%A2cio+Jemo>. Acesso em: 21 de abril de 2024.

2.4 Coesão textual

Em Lucas 11,2d-4, identifica-se uma estrutura textualmente coesa que organiza as petições em uma sequência gramatical e temática integrada. Nesse sentido, a seguir, serão analisados os mecanismos linguísticos que sustentam a coesão no texto, com destaque para exemplos que evidenciam sua funcionalidade.

O texto inicia com a invocação "Pai", que estabelece o destinatário das petições subsequentes. Esse termo será retomado implicitamente ao longo das frases, garantindo coesão temática. A elipse é um aspecto relevante na economia textual de Lucas, pois a repetição de sujeitos, como também de pronomes, é evitada por meio da omissão vocabular que não compromete a clareza, mas colabora com ela. Por exemplo, em "e não nos deixeis cair em tentação" (v. 4d), o sujeito implícito continua sendo "Pai", identificado na invocação inicial. Este recurso evita redundâncias e mantém o texto fluido. Além disso, a escolha do vocativo único em contraste com formas mais elaboradas de endereçamento, como "Pai nosso que estás nos céus" ou "vosso Pai que está nos céus", condensa o significado em um termo universal que vincula todas as petições ao mesmo sujeito.

A estrutura das petições utiliza a coordenação implícita entre frases, dispensando conectores explícitos, mas mantendo a progressão lógica e semântica. Por exemplo, a petição inicial "santificado seja o teu nome" encontra continuidade em "venha o teu Reino" visto que as duas solicitações se referem à manifestação da soberania divina. Também o emprego repetido do pronome possessivo "teu" (nos versos 2e-f: "teu nome", "teu Reino") reforça a unidade discursiva do texto ao mesmo tempo que direciona cada pedido à mesma fonte, estabelecendo um nexos lógico entre os termos.

A estrutura da Oração do Senhor em Lucas sugere um movimento implícito que integra o transcendente e o imanente, articulando dimensões escatológicas e cotidianas²²⁸. As duas primeiras petições, que tratam da santificação do nome divino (v. 2e) e da vinda do Reino (v. 2f), podem, à primeira vista, ser compreendidas como escatológicas. Contudo, tais pedidos não se restringem a uma expectativa futura ou distante, mas conectam-se profundamente com a vivência presente dos discípulos. A santificação do nome divino, por exemplo, implica um compromisso ético e espiritual

²²⁸ Cf. CARMIGNAC, Jean. *Recherches sur le "Notre Père."* Paris: Letouzey & Ane, 1969, p. 81-85.

de tornar manifesta a glória de Deus na vida cotidiana, através das ações e do modo de viver de seus filhos. Em Ezequiel 36,23, a promessa de Deus de santificar o próprio nome é cumprida através de Israel, evidenciando a participação humana nesse processo. De modo análogo, a petição pela vinda do Reino de Deus não se limita a uma realização futura, mas é inaugurada na pessoa de Jesus e se insere na realidade presente, convocando os fiéis a participarem ativamente da dinâmica do reinado divino na história.

As três petições seguintes (vv. 3-4), como "o pão nosso de cada dia dá-nos hoje" (v. 3), deslocam o foco para necessidades materiais, estabelecendo uma relação direta entre a dimensão espiritual e as demandas concretas da existência humana. Essa solicitação vai além do mero suprimento físico, apontando para a confiança na provisão divina e para o reconhecimento da dependência de Deus em todas as esferas da vida. Nesse sentido, a oração reflete uma teologia integral que não dissocia o transcendente das necessidades concretas da existência humana²²⁹.

A petição "perdoa-nos os nossos pecados" (4a) está diretamente vinculada à condição subsequente: "pois também nós perdoamos a todo aquele que nos deve" (4b-c). Aqui, a conjunção causal "pois" explicita a relação entre as partes, garantindo coesão e coerência interna. Esta articulação revela uma interdependência entre o comportamento humano e a ação divina.

Os estudos sobre os modos/tempos verbais empregados em Lc 11,2d-4 oferecem *insights* significativos para a interpretação da oração ensinada por Jesus. Nos versículos em questão, os verbos aparecem no presente, no imperativo ou no subjuntivo, cada um carregando implicações teológicas e práticas que merecem ser detalhadas.

O uso do presente, no v. 4, como ocorre em "perdoamos" (b), sugere uma ação contínua, reiterada no cotidiano dos discípulos. Essa escolha verbal pode ser interpretada como uma convocação para que a vivência cristã esteja enraizada no presente. Será que na Oração do Senhor há um ensinamento para que os discípulos vivam o "hoje"? que a prática cristã deve começar no momento "agora"? Que o reino já está entre (em) nós? É interessante notar que o emprego do presente quer tornar as ações mais próximas dos interlocutores, ou definir termos, ou ainda encenar algo, para além da compreensão de que indiquem o que ocorre só no presente. Ou seja, o

²²⁹ Leia BOFF, Leonardo. *O Pai Nosso: A oração da libertação integral*. Rio de Janeiro: Vozes, 2013.

discurso no presente também tem o potencial de incluir os interlocutores na narrativa, trazendo proximidade e atualidade à mensagem.

O imperativo empregado em petições como “santificado seja o teu nome” (v. 2e) e “venha o teu Reino” (v. 2f), carrega um tom de louvor e prece, evidenciando a soberania divina. O uso desse modo verbal aqui não implica apenas uma ordem, mas a expressão de um desejo que aponta para a centralidade do reinado de Deus. A força retórica do imperativo convida os discípulos a se engajarem ativamente na realização desses desejos; sabendo que a plenitude do reinado divino é dom de Deus e fruto do esforço humano.

Por sua vez, o subjuntivo, presente em construções como no v. 4d, “não nos deixeis cair em tentação”, expressa incerteza e dependência, revelando uma postura confiança do discípulo em relação ao Pai. Essa escolha gramatical sublinha a fragilidade humana diante de Deus, oferecendo um contraste com o tom da ordem negativa usada no imperativo, que pede a proteção divina, enriquecendo a dinâmica do texto. Esses modos/tempos verbais não apenas comunicam, mas também encenam uma relação dinâmica entre Deus e os discípulos. A Oração do Senhor sugere que a colaboração humana é importante na construção do reinado de Deus.

O estabelecimento de um campo lexical homogêneo, centrado em conceitos religiosos aludidos pelos substantivos “nome”, “Reino”, “pão”, “pecados” e “tentação”, é de grande importância para a manutenção temática. Tal vocabulário especializado cria uma rede de significados que sustentam a coerência global. Assim, podemos afirmar que, no trecho de Lc 11,2d-4, a coesão textual é construída por meio da combinação de estratégias gramaticais, lexicais e discursivas que conferem clareza e fluidez ao texto. Elementos como repetição referencial, elipse, progressão temática e relações causais garantem a unidade estrutural e semântica da oração. Essa organização coesa não apenas facilita a compreensão, mas também reflete a articulação precisa das dimensões divina e humana, consolidando o propósito do texto.

3. Reflexão teológica de Lc 11,2d-4 na perspectiva pragmática

Este capítulo tem como objetivo realizar uma reflexão teológica da Oração do Senhor, conforme Lucas 11,2d-4, sob a perspectiva pragmática. Para alcançar tal finalidade, o capítulo está estruturado em três partes. Primeiro, analisa-se a invocação inicial (v. 2d), apresentando a fundamentação teológica e pragmática dessa abertura. Em seguida, são examinadas as primeiras petições (v. 2e-f), "santificado seja o teu nome" e "venha o teu reino", destacando seus aspectos teológicos e comunicativos. Por fim, são exploradas as petições presentes na segunda parte (vv. 3-4), que englobam os pedidos por pão, perdão e proteção, ressaltando suas implicações teológico-práticas.

Contudo, antes de se avançar para a reflexão teológica, é necessário apresentar, de forma concisa, a teoria dos atos linguísticos de Austin e a classificação dos atos ilocutórios de Searle. Esses fundamentos teóricos são imprescindíveis, pois servem de base para a abordagem pragmática adotada neste estudo.

A teoria dos atos linguísticos, proposta por Austin em sua obra *How to do things with words*, enfatiza que a linguagem não se limita a descrever a realidade (função constativa), mas também desempenha ações (função performativa). Segundo Austin, os atos linguísticos podem ser classificados em três categorias: ato locutório, ato ilocutório e ato perlocutório²³⁰. O ato locutório se refere-se à enunciação de uma sentença com significado claro e determinado e engloba a estrutura gramatical e o conteúdo proposicional: "realizamos um ato locutório ao dizer algo, o que é equivalente a enunciar uma sentença com sentido e referência, o que, novamente, é grosso modo equivalente ao 'significado' no sentido tradicional"²³¹. Já o ato ilocutório diz respeito à força comunicativa de um enunciado, como informar, ordenar, advertir ou comprometer-se que se realiza ao proferir algo com uma intenção específica. E o

²³⁰ Cf. AUSTIN, John Langshaw. *How to do Things with Words*. Oxford: Clarendon, 1962, p. 108.

²³¹ *Idem, ibidem*.

ato perlocutório se refere aos efeitos produzidos no ouvinte pelo enunciado, como convencer, persuadir, dissuadir ou surpreender²³².

Searle, por sua vez, aprofunda a análise dos atos ilocutórios em sua obra *A classification of illocutionary acts*, subdividindo-os em cinco categorias principais²³³: 1) representativos (ou assertivos), que comprometem o falante com a verdade de uma proposição; 2) diretivos, que buscam influenciar o ouvinte a realizar uma ação; 3) comissivos, que vinculam o falante a uma ação futura; 4) expressivos, que manifestam estados psicológicos ou emocionais; 5) declarativos, que realizam mudanças no mundo por meio do enunciado. Esses atos linguísticos proporcionam ferramentas valiosas para compreender como a linguagem produz efeitos diversos na interação comunicativa.

Além disso, essas categorias permitem analisar exemplos específicos de verbos associados a cada tipo de ato ilocutório. Assim, no caso dos representativos, incluem-se verbos como "gabar-se", "reclamar", "concluir" e "deduzir". Os diretivos abrangem verbos como "pedir", "ordenar", "comandar", "solicitar", "implorar", "suplicar", "rezar", bem como "convidar", "permitir" e "aconselhar". No caso dos comissivos, destacam-se verbos como "prometer" e "comprometer-se". Os expressivos englobam verbos como "agradecer", "parabenizar", "desculpar-se" e "congratular". Por fim, os declarativos incluem atos que efetivamente transformam a realidade por meio da linguagem, como "declarar guerra" ou "pronunciar alguém casado".

De posse dessas considerações, torna-se relevante retomar a análise da abordagem pragmática aplicada à perícope em estudo. A abordagem pragmalinguística, adotada para esta reflexão, caracteriza-se por uma leitura sincrônica dos textos, ou seja, concentra-se na forma como o texto chegou até os dias atuais²³⁴. Essa análise destaca dispositivos e estratégias empregados no texto para alcançar efeitos específicos e suscitar respostas no leitor. Conforme Mendonça, "[...] o que se consideraria apenas como anotações formais ou estilísticas, representam

²³² AUSTIN, John Langshaw. *How to do Things with Words*. Oxford: Clarendon, 1962, p. 108.

²³³ Cf. SEARLE, John R. "A Classification of Illocutionary Acts." *Language in Society*, vol. 5, no. 1, 1976, p. 10–16. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/4166848>>. Acesso em: 20 dez. 2024.

²³⁴ Cf. ALVES PINTO, Luís Henrique. *Leitura Pragmalinguística da Bíblia: o método, aplicação em Oséias 10,1-8, questões e perspectivas*. 2003. 178f. Dissertação (Mestrado em Teologia) - Departamento de Teologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro. Disponível em: <<https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/colecao.php?strSecao=resultado&nrSeq=4728&idi=1>>. Acesso em: 28 set. 2024, p. 146-147.

afinal importantes instrumentos que conspiram para a manifestação do sentido”²³⁵. Dessa maneira, a abordagem pragmatolinguística evidencia que o texto é legível e compreensível em si mesmo, sustentando que seu sentido global está intrinsecamente presente, independentemente dos condicionantes históricos e socioculturais de sua produção.

A aplicação dessa perspectiva ao texto de Lucas 11,2d-4 revela-se particularmente profícua, pois possibilita uma análise detalhada da dimensão performativa da Oração do Senhor. Com base na teoria dos atos de fala, identificam-se as diferentes expressões e petições presentes no texto que, além de comunicar, realizam ações concretas no contexto da interação entre o orante e a divindade. Assim, essa abordagem contribui para uma compreensão mais aprofundada do caráter dinâmico e relacional da oração, ampliando sua relevância teológica e comunicativa.

Embora a abordagem pragmática não desconsidere os resultados do método histórico-crítico, de perspectiva diacrônica, ela reconhece os limites desse método²³⁶ e busca superá-los. Nesse sentido, integra os resultados positivos oferecidos pela análise histórico-crítica em uma “tentativa de unir a reta compreensão da intenção do autor sagrado com a realidade de perene sentido e atualização na vida do leitor atual à luz da fé”²³⁷.

Essa integração permite considerar que o sentido de um texto, em certa medida, transcende a intenção subjetiva de seu autor. O texto adquire certa autonomia ao sair das mãos de quem o produziu, contendo em si um “excesso de sentido” – possibilidades de leitura que não foram originalmente previstas, mas que estão latentes no próprio texto. Ainda que seja importante tentar estabelecer as intenções presumidas pelo autor, a verdade de um texto não pode ser limitada a essas intenções. Contudo, reconhecem-se os riscos dessa abordagem, como o relativismo ou a distorção do texto para que diga o que se deseja: “O método pragmático leva a

²³⁵ MENDONÇA, José Tolentino. *A leitura infinita: a Bíblia e a sua interpretação*. São Paulo: Paulinas; Pernambuco: Universidade Católica de Pernambuco, 2015, p. 52.

²³⁶ Cf. NEF ULLOA, Boris Agustin; SANTOS, Adriano Lazarini Souza dos. Inclusão, reconhecimento e gratidão: uma leitura pragmatolinguística de Lc 17,11-19. In.: *Revista de Cultura Teológica*, ano XXXI, v. 31, n. 104, jan./abr. 2023. Disponível em: <<https://revistas.pucsp.br/index.php/culturateo/article/view/60782>>. Acesso em: 09 set. 2024, p. 209.

²³⁷ *Idem, ibidem*.

sério a colaboração do leitor na interpretação, mas sem identificar o sentido ou a verdade do texto com a compreensão subjetiva [dele]”²³⁸.

Portanto, afirma-se que há um sentido perene no texto evangélico, que ultrapassa gerações e seus condicionantes históricos. O texto permanece aberto a novas leituras significativas e relevantes, permitindo uma “leitura infinita”²³⁹. A abordagem pragmatolinguística destaca seu aspecto comunicacional, evidenciando que o texto busca dialogar com o leitor, provocando reflexões e transformações reais. No âmbito teológico, reforça-se a ideia de que Deus continua se comunicando por meio das Escrituras, despertando reflexões e atitudes concretas na vida do leitor contemporâneo.

Com esses fundamentos teóricos estabelecidos, passa-se à reflexão teológica sobre Lucas 11,2d-4. Essa análise começa pela invocação inicial da Oração do Senhor (v. 2d), que constitui o ponto de partida para compreender suas implicações teológicas e pragmáticas.

3.1 A invocação inicial da Oração do Senhor (v. 2d)

A invocação de Deus como *Abba* constitui um elemento teológico e pragmático central na Oração do Senhor. No evangelho segundo Lucas, observa-se que Jesus ensina os discípulos a dirigirem-se a Deus como "Pai", um vocativo que não apenas revela aspectos da natureza divina, mas também transforma profundamente a relação entre Deus e os discípulos, assim como a dinâmica comunitária entre estes. A designação *Abba* carrega implicações que transcendem as dimensões culturais e religiosas, apresentando uma perspectiva universalista sobre a paternidade de Deus.

No AT, a ideia de paternidade fundamenta-se em textos como Ex 4,22, onde Deus se refere a Israel como seu “filho primogênito” (“Dirás a Faraó: ‘Assim fala o Senhor: o meu filho primogênito é Israel’”), e Dt 32,6, que apresenta Deus como criador e protetor (“Não é ele teu pai, teu criador? Ele próprio te fez e te firmou?”).

²³⁸ ALVES PINTO, Luís Henrique. *Leitura Pragmatolinguística da Bíblia: o método, aplicação em Oséias 10,1-8, questões e perspectivas*. 2003. 178f. Dissertação (Mestrado em Teologia) - Departamento de Teologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro. Disponível em: <<https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/colecao.php?strSecao=resultado&nrSeq=4728&idi=1>>. Acesso em: 28 set. 2024, p. 150.

²³⁹ MENDONÇA, José Tolentino. *A leitura infinita: a Bíblia e a sua interpretação*. São Paulo: Paulinas; Pernambuco: Universidade Católica de Pernambuco, 2015.

Para a comunidade mateana, conforme observado por Haddad²⁴⁰, a noção de paternidade divina está intrinsecamente ligada à identidade do povo judeu. No entanto, na tradição lucana, a invocação de "Pai" na Oração do Senhor adquire uma dimensão universalista, que rompe barreiras culturais e religiosas ao incluir também os gentios. Assim, todos os seres humanos podem se reconhecer como filhos de Deus, conseqüentemente como irmãos, co-herdeiros da criação divina.

Essa concepção apresenta implicações práticas relevantes, promovendo uma fraternidade universal como base para a convivência humana. A Constituição Pastoral *Gaudium et Spes* reforça essa perspectiva ao afirmar que Cristo, “na própria revelação do mistério do Pai e do seu amor, revela o homem a si mesmo e descobre-lhe a sua vocação sublime” (GS 22). No mesmo documento, destaca-se que “Cristo ressuscitou, destruindo a morte com a própria morte, e deu-nos a vida, para que, tornados filhos no Filho, exclamemos no Espírito: *Abba, Pai*” (GS 22). Essa revelação ultrapassa a dimensão espiritual e exige um compromisso concreto com a fraternidade e a solidariedade.

A utilização de *Abba*, no lugar de outras expressões possíveis, indica a existência de uma relação singular de Jesus com Deus, marcada pela intimidade e confiança. Essa confiança manifesta-se em diversos momentos narrados por Lucas ao longo do seu evangelho, como na declaração de Jesus, ainda criança, de que o Templo de Jerusalém é a casa de seu Pai (2,49); na oração de ação de graças pelas revelações das coisas do reino aos pequeninos (10,21); na parábola do filho pródigo, que revela o tratamento paternal (15,11-32); na agonia no Getsêmani (22,42) e no pedido de perdão a Deus na cruz (23,34).

A invocação de Deus como *Abba* propõe uma relação pautada pela confiança amorosa e pela obediência, contrastando com atitudes de ganância, medo ou submissão forçada. Assim, a oração, segundo o ensinamento de Jesus, não se limita a solicitações de auxílio divino, mas expressa o desejo de comunhão íntima com o Pai²⁴¹. Nesse sentido, a análise pragmatolinguística, especialmente à luz dos atos de fala de Austin, afirma que “dizer algo é fazer algo; ou seja, ao dizer ou por dizer algo,

²⁴⁰ Cf. HADDAD, Philippe. אבינו – *Pai Nosso: uma leitura Judaica da oração de Jesus*. São Paulo: Fons Sapientiae, 2017, p. 61.

²⁴¹Cf. JOSEPH, Mattam. *The Our father, the revolutionary prayer of commitment to the Kingdom of God*. Abril 1993. Disponível em: <<https://www.africabib.org/rec.php?RID=Q00009553>> Acesso em: 20 jan. 2023. p. 2.

realiza-se uma ação”²⁴². O vocativo “Pai”, portanto, não é meramente descritivo, mas performativo. Por meio dele estabelece-se uma nova realidade relacional entre Deus (Pai), os discípulos e a comunidade de fé que reza seguindo o exemplo de Jesus orante, conforme destaca Elzibieta Maria Obara:

[...] todo ato linguístico, toda palavra proferida para realizar uma intenção comunicativa, apresenta graus diversos de performatividade e constatividade, o ‘dizer’ algo comporta sempre um ‘fazer’ algo. Todas as enunciações, além de veicular um significado, realizam verdadeiras e autênticas ações, dada a presença do elemento performativo em *todo* uso da linguagem.²⁴³

Assim, a instrução de Jesus para que os discípulos invoquem Deus como Pai redefine a identidade dos orantes, implicando responsabilidades éticas. Não é possível invocar Deus como Pai sem assumir um compromisso concreto com a justiça e a solidariedade em relação ao próximo. Além disso, os efeitos perlocutórios dessa invocação – os impactos emocionais e comportamentais nos ouvintes – são significativos. Segundo Austin, os atos perlocutórios produzem “certos efeitos consequentes sobre os sentimentos, pensamentos ou ações da audiência, do orador ou de outras pessoas. Isso pode ser feito com o propósito, intenção ou objetivo”²⁴⁴. Logo, invocar Deus como Pai inclui uma resposta prática, a vivência da fraternidade.

Nesse sentido, Haddad argumenta que

[...] a oração de Jesus expressa a sua filiação com o Pai. Lucas fala de “Pai”, Mateus, de “Nosso”. Jesus, à semelhança dos Rabis do seu tempo, não veste uma roupa de teólogo, sem ter nenhuma neutralidade em seu linguajar. Aqui e lá, Jesus acolhe a família dos orantes da comunidade, pois entrar em oração não pode ser feito senão através de um entrar em fraternidade, de outro modo a oração tornar-se-ia ineficaz.²⁴⁵

Da mesma forma, a Constituição Pastoral *Gaudium et Spes* sublinha que a relação com Deus está inseparavelmente vinculada ao compromisso com o próximo:

As alegrias e as esperanças, as tristezas e as angústias dos homens de hoje, sobretudo dos pobres e de todos aqueles que sofrem, são também as alegrias e as esperanças, as tristezas e as angústias dos discípulos de Cristo; e não há realidade alguma verdadeiramente humana que não encontre eco no seu coração. Porque a sua comunidade é formada por homens, que, reunidos em Cristo, são

²⁴² AUSTIN, John Langshaw. *How to do Things with Words*. Oxford: Clarendon, 1962, p. 12.

²⁴³ GRILLI, Massimo; GUIDI, Maurizio; OBARA, Elzibieta Maria. *Comunicação e pragmática na exegese bíblica*. São Paulo: Paulinas, 2020, p. 105.

²⁴⁴ AUSTIN, John Langshaw. *How to do Things with Words*. Oxford: Clarendon, 1962, p. 105.

²⁴⁵ HADDAD, Philippe. אביו – *Pai Nosso: uma leitura Judaica da oração de Jesus*. São Paulo: Fons Sapientiae, 2017, p. 64.

guiados pelo Espírito Santo na sua peregrinação em demanda do reino do Pai, e receberam a mensagem da salvação para comunicar a todos. Por este motivo, a Igreja sente-se real e intimamente ligada ao gênero humano e à sua história. (GS 1)

Em um mundo marcado por desigualdades sociais, raciais, de gênero, religiosas etc., a invocação de Deus como Pai questiona estruturas de opressão e propõe uma fraternidade universal conforme Joseph afirma: “não existe clã ou raça superior. Toda relação que contradiz essa verdade básica está condenada”²⁴⁶. Essa invocação também implica um compromisso ético com a justiça e o cuidado pela criação, como enfatizado pelo Papa Francisco na Encíclica *Fratelli Tutti*:

[...] sem uma abertura ao Pai de todos, não pode haver razões sólidas e estáveis para o apelo à fraternidade. Estamos convencidos de que “só com esta consciência de filhos que não são órfãos, podemos viver em paz entre nós”. Com efeito, “a razão, por si só, é capaz de ver a igualdade entre os homens e estabelecer uma convivência cívica entre eles, mas não consegue fundar a fraternidade” (FT 272).

Além disso, as catequeses sobre a Oração do Senhor destacam a maneira peculiar como Jesus se relacionava com Deus, conforme evidenciado nos evangelhos. Nesse sentido,

Certamente são os Evangelhos que nos introduzem melhor no sentido desta palavra. O Pai-Nosso adquire sentido e cor, se aprendermos a recitá-lo depois de ter lido, por exemplo, a parábola do pai misericordioso, no capítulo 15 de Lucas (cf. 15,11-32). [...] O pai daquela parábola tem modos de agir que recordam muito o espírito de uma mãe. São sobretudo as mães que perdoam os filhos, que os defendem, que não interrompem a empatia em relação a eles, que continuam a amar, mesmo quando eles já não mereceriam mais nada.²⁴⁷

O Papa Francisco destaca que a invocação *Abba* “contém uma força que atrai o resto da oração”²⁴⁸. Já para Jeremias, o termo é considerado uma chave interpretativa central para a compreensão da mensagem de Jesus²⁴⁹. Sob a perspectiva pragmatológica, tal expressão é compreendida como um ato

²⁴⁶ JOSEPH, Mattam. *The Our father, the Revolutionary Prayer of Commitment to the Kingdom of God*. Abril 1993. Disponível em: <<https://www.africabib.org/rec.php?RID=Q00009553>> Acesso em: 20 jan. 2023. p. 3.

²⁴⁷ FRANCISCO, Papa. “Catequese sobre o Pai Nosso – 1-16, Audiência Geral”. Disponível em: <https://www.vaticannews.va/pt/papa/news/2019-05/papa-francisco-catequeses-pai-nosso-audiencia-geral.html>. Acesso em: 12 out. 2021.

²⁴⁸ *Idem, ibidem*.

²⁴⁹ Cf. JEREMIAS, Joachim. *The Lord's Prayer*. Philadelphia: Fortress, 1980, p. 7, introdução.

performativo que redefine as relações humanas e convida a uma prática concreta de fraternidade e solidariedade universal.

Nesse contexto, a revelação divina articula-se diretamente à paternidade divina, cuja manifestação, ao longo da história da salvação, visa conduzir a humanidade ao conhecimento pleno de si mesmo e de seu plano de amor. A Constituição Dogmática *Dei Verbum* enfatiza essa dinâmica ao afirmar:

Aprouve a Deus, na sua bondade e sabedoria, revelar-se a Si mesmo e dar a conhecer o mistério da sua vontade (cf. Ef. 1,9), segundo o qual os homens, por meio de Cristo, Verbo encarnado, têm acesso ao Pai no Espírito Santo e se tornam participantes da natureza divina (cf. Ef. 2,18; 2 Ped. 1,4). Em virtude desta revelação, Deus invisível (cf. Col. 1,15; 1 Tim 1,17), na riqueza do seu amor fala aos homens como amigos (cf. Ex. 33, 11; Jo. 15,14-15) e convive com eles (cf. Bar. 3,38), para os convidar e admitir à comunhão com Ele. Esta «economia» da revelação realiza-se por meio de ações e palavras intimamente relacionadas entre si, de tal maneira que as obras, realizadas por Deus na história da salvação, manifestam e confirmam a doutrina e as realidades significadas pelas palavras; e as palavras, por sua vez, declaram as obras e esclarecem o mistério nelas contido. Porém, a verdade profunda tanto a respeito de Deus como a respeito da salvação dos homens, manifesta-se-nos, por esta revelação, em Cristo, que é, simultaneamente, o mediador e a plenitude de toda a revelação. (DV 2)

Dessa forma, a comunhão com Deus emerge como o fundamento da paternidade divina, que interpela a humanidade a viver como filhos no relacionamento com ele e entre si. Na plenitude dos tempos, essa revelação encontra seu ápice na pessoa de Jesus Cristo, o Filho de Deus encarnado, como destaca a *Dei Verbum*:

Depois de ter falado muitas vezes e de muitos modos pelos profetas, falou-nos Deus nestes nossos dias, que são os últimos, através de Seu Filho (Heb 1,1-2). [...] Jesus Cristo, Verbo feito carne, enviado “como homem para os homens”, “fala, portanto, as palavras de Deus” (Jo 3,34) e consuma a obra de salvação que o Pai lhe mandou realizar (cf. Jo 5,36; 17,4). [...] Deus está conosco para nos libertar das trevas do pecado e da morte e para nos ressuscitar para a vida eterna. (DV 4)

Sob essa perspectiva, a paternidade divina revela-se não como uma metáfora, mas como uma realidade vivenciada ao longo da história. O Papa Francisco, na Bula de Proclamação do Jubileu Extraordinário da Misericórdia, *Misericordiae Vultus*, corrobora com essa visão ao afirmar que “Jesus Cristo é o rosto da misericórdia do Pai” (MV 1), revelando, em palavras e ações, a essência do reino de Deus.

Além disso, a escolha do termo “Pai” por Jesus não possui apenas uma dimensão doutrinal; trata-se de um vocativo com caráter profundamente transformador. Ele inspira os discípulos a reconhecerem Deus como a fonte da vida e fundamento de igualdade entre todos os seres humanos. Essa concepção transcende barreiras social, econômica, política e religiosa, promovendo uma espiritualidade que une oração e ação. Assim, a Oração do Senhor em Lucas apresenta um Deus que é, ao mesmo tempo, próximo e transformador, desafiando os discípulos a viverem em comunhão com Deus e com os irmãos.

Nesse sentido, Pagola ressalta que a experiência de vida de Jesus parte de um Deus Pai que cuida das criaturas frágeis e sem importância aos olhos humanos. Esse Pai também ajuda os pobres e necessitados, cura os enfermos, busca os perdidos e se torna o centro de toda a vida e mensagem de Jesus de Nazaré²⁵⁰.

Por fim, a invocação “Pai” transcende sua dimensão meramente litúrgica, constituindo-se em uma convocação ética à construção de uma nova ordem relacional. Fundamentada na ética divina e na fraternidade universal, essa nova ordem redefine as relações humanas em conformidade com o Reino de Deus.

3.2 A primeira parte das petições (v. 2e-f)

É praticamente consenso que o centro de toda a vida, atividade pública e pregação de Jesus era o Reino de Deus²⁵¹. Não surpreende, portanto, que esse tema ocupe um lugar de destaque na oração ensinada por ele aos seus discípulos. As duas primeiras petições da Oração do Senhor, “Santificado seja o teu nome” e “Venha teu Reino”, encontram-se intimamente ligadas, de modo que uma permite compreender melhor o sentido da outra²⁵². A ausência da conjunção “e” entre as petições e a repetição do pronome possessivo na segunda pessoa do singular (“teu”) contribuem para reforçar o vínculo retórico nesses pedidos²⁵³. Em suma, a petição pela vinda do Reino se esclarece melhor à luz do tema da santificação do Nome²⁵⁴.

²⁵⁰ Cf. PAGOLA, José Antonio. *Jesus, Aproximação Histórica*. Petrópolis: Vozes, 2010, p.380-381.

²⁵¹ SCHLOSSER, Jacques; HÜNERMANN, Peter. Reino de Deus. In: LACOSTE, Jean-Yves (Dir.). *Dicionário crítico de Teologia*. São Paulo: Loyola; Paulinas, 2014, p. 1501.

²⁵² Como base desta reflexão acerca das duas primeiras petições, toma-se por referência as análises de Meier (1997, p. 80-94).

²⁵³ MEIER, John P. *Um judeu marginal*. Repensando o Jesus histórico. Vol. 2, Livro 2. Tradução de Laura Rumchinsky. Rio de Janeiro: Imago, 1997, p. 85.

²⁵⁴ *Idem, ibidem*.

No AT, o tema da santificação do Nome de Deus tem basicamente duas perspectivas: a de que Israel deve santificar o Nome, não profaná-lo; e a de que só Deus pode santificar seu próprio Nome²⁵⁵. Isso é evidente, por exemplo, em Ez 36,16-24:

A palavra de lahweh me foi dirigida nestes termos: Filho do homem, a casa de Israel, que habitava a sua terra, contaminou-a com o seu comportamento e com as suas ações, como a impureza de uma mulher no seu incômodo. Tal foi o seu comportamento diante de mim. Então, derramarei sobre eles a minha cólera, em virtude do sangue que derramaram na terra e em virtude dos ídolos imundos com os quais a contaminaram. Espalhei-os por entre as nações e eles foram dispersos por terras estrangeiras. Puni-os de acordo com o seu comportamento e com as suas ações. E nas nações para onde se dirigiam, profanaram o meu santo nome, pois se dizia deles: “Este é o povo de lahweh. Eles tiveram que sair da sua terra”. Mas eu tive consideração com o meu santo nome, que a casa de Israel profanou entre as nações para as quais se dirigiu. Por isso dirás à casa de Israel: Assim diz o Senhor lahweh: Não é em consideração a vós que ajo assim, ó casa de Israel, mas sim por causa do meu santo nome, que vós profanastes entre as nações para as quais vos dirigistes. Santificarei o meu grande nome, que foi profanado entre as nações, no meio das quais vós o profanastes, e saberão as nações que eu sou lahweh – oráculo do Senhor lahweh - quando eu for santificado em vós aos seus olhos, quando vos tomar dentre as nações e vos reunir de todas as terras, reconduzindo-vos à vossa terra.

Como se pode observar, aparecem aí as duas perspectivas reunidas: de modo negativo, com a afirmação de que Israel, graças a seu mal comportamento, não santificou o nome de Deus e, de modo positivo, a de que Deus mesmo é quem santificará seu Nome. Neste ínterim, vale a pena destacar a correlação que aparece ali entre a santificação (ou não) e o comportamento, a conduta, isso tanto em relação ao povo quanto em relação ao próprio Deus. No caso do povo de Israel, sua má conduta é que profana o nome de Deus diante dos outros povos. Por sua vez, Deus afirma que ele mesmo irá santificar seu nome com a demonstração de seu poder através do seu povo diante dos outros povos. Deus santifica a si próprio ou seu nome “manifestando seu poder, sua glória e sua santidade (= sua transcendência, sua ‘diferença’, sua ‘divindade’)”²⁵⁶.

²⁵⁵ MEIER, John P. *Um judeu marginal*. Repensando o Jesus histórico. Vol. 2, Livro 2. Tradução de Laura Rumchinsky. Rio de Janeiro: Imago, 1997, p. 85.

²⁵⁶ *Idem, ibidem*.

Vale recordar que há, no emprego bíblico, a ideia de que o nome manifesta o ser mesmo da pessoa; o nome e a pessoa mesma se equivalem²⁵⁷. Isso transparece no livro do Êxodo, quando da revelação à Moisés (Ex 3,1-15), no episódio da sarça que não se consome no fogo. Naquela teofania, Deus se apresenta a Moisés e afirma ter conhecimento da situação de escravidão à qual o povo hebreu está submetido e que, diante disso, irá agir em favor do povo, para libertá-lo, por meio de Moisés. É através do agir salvífico e libertador que o seu povo poderá conhecê-lo e reconhecê-lo como seu Deus. É nesse contexto, de libertação do povo da opressão, de derrocada dos poderes que, falsamente, arrogam para si um status de absoluto – visto que o faraó era considerado um deus –, de luta contra a idolatria opressora e assassina, que Deus revela seu nome: “Eu sou o que sou” (Ex 3,14).

Sublinhe-se que há uma ligação entre o nome divino e a raiz hebraica do verbo ser²⁵⁸. A manifestação do nome em Êxodo 3 deixa vir à tona a “ontologia” hebraica, em que o ser se manifesta pelo agir, pelo comportamento. Neste caso, o “agir” mostra o que (quem) a pessoa “é”. Um ponto interessante é que o nome divino, do ponto de vista sintático, é, na verdade, uma sentença verbal abreviada, e não um substantivo²⁵⁹, de modo que se poderia compreender o nome divino como “eu sou aquele que vocês verão quem eu sou quando eu agir, quando eu mostrar quem eu sou”. Deus revela-se enquanto tal e mostra-se em seu agir, que deixa marcas na história que se tornarão o meio para o reconhecimento e discernimento de sua presença salvífica. Assim, revela-se a “santidade” de Deus. Deus mostra que é Deus.

É possível perceber que essa é a perspectiva de fundo do texto de Ezequiel 36 descrito anteriormente. Deus declara que santificará seu nome (manifestará sua santidade) a fim de que todos o reconheçam, e isso se dará por intermédio de um poderoso ato de salvação e juízo²⁶⁰. Deus é Santo e ele o demonstra em seu agir. Ao verem seus feitos, os povos poderão reconhecer quem de fato ele é. Note-se que no

²⁵⁷ MEIER, John P. *Um judeu marginal*. Repensando o Jesus histórico. Vol. 2, Livro 2. Tradução de Laura Rumchinsky. Rio de Janeiro: Imago, 1997, p. 86.

²⁵⁸ Cf. RÖMER, Thomas. *A origem de Javé*. O Deus de Israel e seu nome. Tradução de Margarida Maria Cichelli Oliva. 2016. Reimpressão, São Paulo: Paulus, 2021, p. 40-41. SATTTLER, Dorothea; SCHNEIDER, Theodor. Doutrina sobre Deus. In: SCHNEIDER, Theodor (org.). *Manual de Dogmática*. Tradução de Ilson Kayser, Luís Marcos Sander, Walter Schlupp. Vol.1. 4. ed. 2012. Reimpressão, Petrópolis, RJ: Vozes, 2019. p. 58-59.

²⁵⁹ SATTTLER, Dorothea; SCHNEIDER, Theodor. Doutrina sobre Deus. In: SCHNEIDER, Theodor (org.). *Manual de Dogmática*. Tradução de Ilson Kayser, Luís Marcos Sander, Walter Schlupp. Vol.1. 4. ed. 2012. Reimpressão, Petrópolis, RJ: Vozes, 2019. p. 58.

²⁶⁰ MEIER, John P. *Um judeu marginal*. Repensando o Jesus histórico. Vol. 2, Livro 2. Tradução de Laura Rumchinsky. Rio de Janeiro: Imago, 1997, p. 86.

relato da libertação no êxodo, também há a insistência quanto aos “sinais e prodígios” (manifestações de poder) que Deus realiza ao longo de todo o processo de libertação.

Também no *Kadish*, como havia-se destacado no primeiro capítulo deste trabalho, as duas ideias, a da santificação do nome e a do estabelecimento do reinado de Deus, aparecem reunidas. Tanto aí quanto nos textos bíblicos, a santificação e o estabelecimento do Reino aparecem como tarefas de Deus²⁶¹. Portanto, pode-se inferir que o pedido que Jesus faz de que o nome de Deus fosse santificado “não é, pelo menos primariamente, uma exortação piedosa para glorificar Deus”, antes trata-se de um “passivo teológico” “[...] referindo-se [...] a quem se pede que se manifeste em todo seu poder [...] no futuro próximo”²⁶². E o mesmo se aplica ao pedido de que o Reino venha. O que se pede aí não é outra coisa senão que Deus manifeste seu poder salvífico, agindo em favor do seu povo na história. “Venha o Reino de Deus” significa “Deus, reine, salve”.

Dito de outro modo, na oração, Jesus se dirige ao Pai e não às pessoas. O Pai é o sujeito de sua oração, de modo que Jesus não está, pelo menos não primariamente, pedindo ou exortando as pessoas a honrarem o nome de Deus, mas, dirigindo-se ao Pai, está pedindo a este que se manifeste logo, em toda a sua glória, em sua santidade, em sua diferença, salvando; assim todos poderão conhecê-lo. Percebe-se que, deste modo, até mesmo a noção da glorificação do nome pelos homens pode ser mantida, mas sob uma nova luz, pois, com a manifestação do nome, os homens poderão reconhecer a Deus e poderão responder de modo adequado, de modo a honrar esse nome.

O pedido da santificação e o pedido pela vinda do Reino são, no fundo, um único e mesmo pedido para que Deus se manifeste em todo seu poder, salvando; assim ele poderá ser reconhecido enquanto tal. “Em resumo, quando Jesus ora pela vinda do Reino de Deus, está apenas formulando, em uma expressão mais abstrata, a esperança escatológica [...] de que Deus haveria de vir [...] para salvar e restaurar seu povo”²⁶³.

A oração de Jesus, nesse contexto, torna-se para os discípulos o modelo de oração, já que eles são chamados a nutrir a mesma confiança que Jesus tinha na

²⁶¹ MEIER, John P. *Um judeu marginal*. Repensando o Jesus histórico. Vol. 2, Livro 2. Tradução de Laura Rumchinsky. Rio de Janeiro: Imago, 1997, p. 87.

²⁶² *Idem, ibidem*.

²⁶³ *Idem*, p. 90.

ação do Pai em poder promover a libertação esperada. E não se pode querer compreender essa ação de Deus à revelia das ações e ensinamentos de Jesus, sintetizadas naquele seu discurso inaugural na sinagoga de Nazaré (Lc 4). Os dois primeiros pedidos da Oração que Jesus ensina aos discípulos, portanto, formulam, na verdade, o pedido que Deus se manifeste logo, que venha salvar logo o seu povo, e coloca como exigência central a atitude de confiança do orante. Os dois primeiros pedidos expressam, assim, a confiança do orante no único que pode lhe salvar: Deus mesmo.

Nesse sentido, a oração ensinada por Jesus aponta para uma dimensão escatológica: o reconhecimento de que Deus, ao agir na história, revelará sua santidade e reinará soberanamente. Jesus, como auto-basileia, torna-se a concretização visível e sacramental desse Reino por meio de suas palavras e ações. O discurso programático de Jesus em Lc 4,16-21, que atesta o cumprimento das promessas divinas, e a missão descrita em Lc 7,18-23 exemplificam essa dinâmica. Em sua prática, Jesus testemunha que o Reino de Deus já se faz presente, embora ainda não em sua plenitude, apontando para a tensão entre o "já" e o "ainda não" da realidade escatológica. Ao viver nessa perspectiva, a comunidade dos discípulos, como Igreja, é convocada a nutrir a mesma confiança que Jesus tinha na ação salvífica de Deus.

Embora as petições iniciais possam aparentar passividade, evidenciam que a resposta humana deve ser expressa por meio da vida, em correlação com a ação divina. Nesse sentido, o Papa Francisco indica, em relação à missão do Povo de Deus na Exortação Apostólica *Evangelii Gaudium*, que, “Embora esta missão nos exija entrega generosa, seria um erro considerá-la uma heroica tarefa pessoal, dado que ela é, primariamente e acima de tudo o que possamos sondar e compreender, obra de Deus” (EG 12).

Dessa forma, a Oração do Senhor se apresenta como modelo de confiança e compromisso escatológico, marcando a interação dinâmica entre o agir divino e o humano na realização do Reino. A perspectiva escatológica que marca essas primeiras petições tem, portanto, um caráter performativo. O fiel, ao confiar nesse Deus que salva e liberta, é chamado a expressar essa confiança na maneira como molda sua vida, conformando-a ao exemplo de Jesus.

3.3 A segunda parte das petições (vv. 3-4)

A segunda parte das petições da Oração do Senhor, encontrada em Lc 11,3-4, concentra-se nas necessidades cotidianas, demonstrando a total dependência do ser humano em relação a Deus para suprir tanto as demandas físicas quanto as espirituais. Essa seção se inicia com o pedido pelo pão, prossegue com a súplica pelo perdão e conclui com o clamor pela assistência nas tentações²⁶⁴. As três petições utilizam a primeira pessoa do plural, “nós”²⁶⁵ – “pão nosso”, “nossos pecados”, “não nos deixeis” –, ressaltando a dimensão comunitária da oração e a relação coletiva entre os crentes e Deus.

A petição pelo "pão" (v. 3) tem sido considerada por estudiosos como a mais "humana" entre as demais. Jesus, ao ensinar a súplica, reconhece as necessidades terrenas de seus discípulos, ainda que os exorte, no evangelho de Mateus, a não viverem ansiosos pelo que hão de comer (cf. Mt 6,25)²⁶⁶.

Conforme Leonardo Boff, o “pão” simboliza o essencial à vida, abrangendo a subsistência física e o fortalecimento da relação espiritual com Deus, enquanto a expressão “nosso pão” (em vez de “meu pão”) introduz um apelo à solidariedade e ao reconhecimento de uma fraternidade universal que permeia os ensinamentos de Jesus²⁶⁷.

Bento XVI também reflete sobre essa petição, ressaltando que o pão, embora fruto do trabalho humano, depende de fatores além do controle humano, como o sol e a chuva, que são dádivas da providência divina. Ele observa que a súplica pelo pão cotidiano não apenas reconhece essa dependência, mas também promove a humildade. Segundo o Papa, a busca pela autossuficiência pode levar à destruição da criação e à ruptura com a generosidade divina²⁶⁸.

De maneira complementar, Boff argumenta que o pedido pelo pão necessário envolve o reconhecimento do valor do trabalho humano e das interações que o tornam possível. Cada pedaço de pão reflete uma rede de esforços coletivos, desde o cultivo

²⁶⁴ Cf. GEORGE, Augustin. *Leitura do evangelho segundo Lucas*. São Paulo: Paulinas, 1982, p. 69.

²⁶⁵ Cf. DUNN, James D. G. *Eerdmans Commentary on the Bible*. Grand Rapids: Eerdmans, 2003, p. 1128.

²⁶⁶ Cf. RATZINGER, Joseph (Bento XVI). *Jesus de Nazaré: primeira parte: do batismo no Jordão à transfiguração*. São Paulo: Planeta do Brasil, 2007, p. 150.

²⁶⁷ Cf. BOFF, Leonardo. *O Pai Nosso: a oração de libertação integral*. Petrópolis: Vozes, 2013. p. 115-116.

²⁶⁸ Cf. RATZINGER, Joseph (Bento XVI). *Jesus de Nazaré: primeira parte: do batismo no Jordão à transfiguração*. São Paulo: Planeta do Brasil, 2007, p. 151.

da terra até sua distribuição. Contudo, também carrega as marcas da desigualdade social e da exploração, apontando para a necessidade de uma reflexão ética sobre a distribuição dos bens²⁶⁹.

São Cipriano, por sua vez, destaca dois aspectos significativos dessa petição. O primeiro refere-se à comunhão dos discípulos, expressa pelo pedido do “nosso” pão, que enfatiza o caráter coletivo da súplica:

Aqui, rezamos na comunhão dos discípulos, na comunhão dos filhos de Deus, e por isso ninguém pode pensar apenas em si mesmo. Um passo adiante segue: rezamos pelo nosso pão, e isso significa que também rezamos pelo pão dos outros. Aqueles que têm abundância de pão são chamados a compartilhar. Em sua exposição sobre a Primeira Carta aos Coríntios e o escândalo que os cristãos estavam causando em Corinto, São João Crisóstomo enfatiza que “cada pedaço de pão, de um modo ou de outro, é um pedaço do pão que pertence a todos, o pão do mundo”. O Padre Kolvenbach acrescenta: Se invocamos nosso Pai sobre a Mesa do Senhor e na celebração da Ceia do Senhor, como podemos nos eximir de declarar nossa resolução inabalável de ajudar todos os homens, nossos irmãos, a obterem seu pão diário?²⁷⁰

O segundo aspecto destacado por Cipriano relaciona-se à condição de pobreza dos discípulos, que confiam radicalmente em Deus para o sustento diário:

[...] quem pede pão para hoje é pobre. Essa oração pressupõe a pobreza dos discípulos. Pressupõe que existem pessoas que renunciaram ao mundo, às suas riquezas e ao seu esplendor por causa da fé e que não pedem mais nada além do que precisam para viver. “É certo que o discípulo reze pelas necessidades da vida apenas para hoje, pois lhe é proibido se preocupar com o amanhã. De fato, ele estaria se contradizendo se quisesse viver muito neste mundo, pois rezamos, ao invés disso, para que o Reino de Deus venha rapidamente”²⁷¹.

A pobreza mencionada na oração sugere uma entrega plena à **providência** divina e uma renúncia às preocupações com o futuro. Nesse sentido, Cipriano argumenta que essa postura não apenas reflete a transitoriedade da vida terrena, mas também inspira os outros a confiarem em Deus em meio às adversidades. Para ele, essa atitude é um sinal de fé, que aponta para o reino de Deus e estimula a solidariedade com os mais necessitados²⁷².

²⁶⁹ Cf. BOFF, Leonardo. *O Pai Nosso: a oração de libertação integral*. Petrópolis: Vozes, 2013. p. 116.

²⁷⁰ RATZINGER, Joseph (Bento XVI). *Jesus de Nazaré: primeira parte: do batismo no Jordão à transfiguração*. São Paulo: Planeta do Brasil, 2007, p.151.

²⁷¹ *Idem*, p.152.

²⁷² Cf. *Idem*, p. 152.

Boff, por sua vez, considera que essa petição denuncia a desigualdade e convida à responsabilidade coletiva para garantir que todos tenham acesso ao básico para viver. Alimentar-se, segundo ele, não é apenas uma necessidade biológica, mas um ato comunitário e simbólico de comunhão. Não é possível encontrar felicidade verdadeira no ato de comer enquanto outros permanecem na miséria, como os "Lázaros" à espera das sobras alheias. O pão diário, quando partilhado, transforma-se em um elo de comunhão, promovendo uma felicidade que só é alcançada plenamente na partilha²⁷³.

No contexto da súplica pelo pão, o evangelho segundo Lucas apresenta uma dimensão que abrange tanto o trabalho humano quanto a providência divina. Embora o esforço humano seja essencial para produzir o pão, sua obtenção depende de fatores que transcendem as capacidades humanas, como as condições climáticas e a força vital da semente, elementos sob o domínio de Deus. Assim, dirigir-se a Deus em oração pelo pão cotidiano legitima-se como um reconhecimento da intervenção divina em todas as etapas da vida²⁷⁴.

Essa súplica adquire um sentido ainda mais urgente na realidade contemporânea, marcada por desigualdades sociais profundas, em que milhões de pessoas vivem em condições de extrema pobreza:

Há milhões que vasculham o lixo em busca do mínimo necessário. Milhares morrem de fome cada ano por falta do pão suficiente. O espectro da subnutrição e da fome ameaça mais e mais a humanidade inteira. Para estes milhões de esfaimados a súplica pelo pão possui um sentido direto e imediato. Eles recordam aos saciados a súplica do próprio Deus: "Reparte com os famintos o teu pão" (cf. Is 58,7). Como contundentemente apostrofava S. Basílio Magno († 379): "Ao faminto pertence o pão que se estraga em tua casa. Ao descalço pertence o sapato que cria bolor debaixo de tua cama. Ao nu pertencem as vestes que ficam em teus baús. Ao miserável pertence o dinheiro que desvaloriza em teus cofres!"²⁷⁵

O Papa Francisco também aborda a questão da fome, classificando-a como uma vergonha resultante, em grande parte, da má distribuição dos recursos disponíveis. Ele denuncia a contradição de um mundo que descarta toneladas de alimentos enquanto milhões de pessoas sofrem de subnutrição. Para o pontífice,

²⁷³ Cf. BOFF, Leonardo. *O Pai Nosso: a oração de libertação integral*. Petrópolis: Vozes, 2013. p. 116.

²⁷⁴ Cf. *Idem*, p. 126.

²⁷⁵ *Idem*, p. 126.

superar essa realidade exige um compromisso coletivo em favor de uma distribuição mais justa e equitativa dos bens²⁷⁶.

A súplica "pão nosso" transcende ao âmbito individual, e inclui toda a humanidade reforçando a ideia de fraternidade universal. Essa oração invoca a bênção divina para que as necessidades de todos sejam atendidas, sem que isso implique cobiçar o que pertence ao próximo²⁷⁷. Além disso, reafirma que os dons recebidos de Deus devem ser administrados com responsabilidade e partilhados, sustentando o princípio de que, ao reconhecer Deus como "Pai Nosso", também se deve reconhecer que o pão é "nosso".

O Papa Francisco sublinha essa dimensão ao afirmar na encíclica *Fratelli Tutti* que "se esta afirmação – como seres humanos, somos irmãos e irmãs – não ficar pela abstração, mas se tornar verdade encarnada e concreta, coloca-nos uma série de desafios que nos fazem mover, obrigam a assumir novas perspectivas e produzir novas reações" (FT 128). Nesse sentido, a fome, enquanto manifestação extrema da desigualdade, apresenta um desafio teológico e prático, exigindo respostas que conciliem fé e ação transformadora.

A petição pelo pão possui, além de seu caráter imediato, uma dimensão escatológica ao remeter à esperança no "banquete messiânico" (Is 25,6-8; Ex 16,8). Segundo Levine, o pedido pelo pão necessário simboliza a chegada do reinado de Deus, quando será possível participar plenamente desse banquete, representando o cumprimento da visão profética²⁷⁸.

Os intérpretes frequentemente debatem se o "pão" mencionado refere-se ao alimento cotidiano ou ao pão futuro, à celebração plena no banquete messiânico. Essa distinção pode ser considerada uma falsa dicotomia²⁷⁹, uma vez que diferentes significados atribuídos ao termo grego podem coexistir²⁸⁰. Assim, qualquer reflexão sobre o "pão" concedido por Deus deve incluir a necessidade de promover a

²⁷⁶ Cf. FRANCISCO, Papa. "Catequese sobre o Pai Nosso – 1-16, Audiência Geral". Disponível em: <https://www.vaticannews.va/pt/papa/news/2019-05/papa-francisco-catequeses-pai-nosso-audiencia-geral.html>. Acesso em: 15 out. 2023.

²⁷⁷ Cf. HADDAD, Philippe. אביו Pai Nosso: uma leitura judaica da oração de Jesus. São Paulo: Fons Sapientiae, 2017, p. 89.

²⁷⁸ Cf. LEVINE, Amy-Jill. *The Misunderstood Jew: The Church and the Scandal of the Jewish Jesus*. San Francisco: HarperOne, 2007, p. 48.

²⁷⁹ Cf. DUNN, James D. G. Eerdmans. *Commentary on the Bible*. Grand Rapids: Eerdmans, 2003, p. 1128.

²⁸⁰ Cf. LEVINE, Amy-Jill. *The Misunderstood Jew: The Church and the Scandal of the Jewish Jesus*. San Francisco: HarperOne, 2007, p. 48.

implementação de políticas públicas eficazes e de promover a solidariedade entre as nações, de modo a traduzir o significado dessa súplica em ações concretas.

A petição "O pão nosso necessário dá-nos a cada dia" pode ser analisada sob à luz das teorias dos atos de fala desenvolvidas por Austin e Searle, que oferecem uma perspectiva ampliada da linguagem. Essas teorias superam a abordagem tradicional que distinguia enunciados performativos, como "Eu prometo" (que realizam uma ação ao serem ditos), e constativos, como "Hoje está chovendo" (que descrevem algo, podendo ser verdadeiros ou falsos).

Austin, como já foi dito, propõe três dimensões do ato linguístico: locutório, ilocutório e perlocutório²⁸¹. No contexto de Lc 11,3, a petição pelo pão cotidiano pode ser compreendida como um ato ilocutório diretivo, pois manifesta a intenção de solicitar uma ação específica do destinatário (Deus): prover o alimento necessário. De acordo com Austin, o ato ilocutório ocorre no próprio proferimento, configurando a ação pretendida pelo emissor em relação ao destinatário. Conforme observa o autor, "as formas expressivas mais claras do aspecto ilocutório são os verbos performativos que podem caracterizar um ato linguístico como pedido, votos, promessa etc"²⁸².

Já Searle, aprofundando a classificação dos atos ilocutórios, os organiza em cinco categorias²⁸³: representativos, diretivos, comissivos, expressivos e declarativos, destacando os diretivos como aqueles nos quais "o falante empenha-se (de maneira mais ou menos intensa) em conseguir que o ouvinte faça algo"²⁸⁴.

No caso em análise, o ato ilocutório diretivo revela a intenção dos discípulos – representando a coletividade orante – de influenciar o destinatário divino a agir em favor da comunidade de fé. A petição ultrapassa o caráter individual, evocando uma dimensão ética e comunitária, na qual o sustento diário é reconhecido como uma dádiva divina essencial à subsistência coletiva.

O conteúdo proposicional de um ato diretivo, conforme destaca Searle, "é sempre a realização de uma ação futura da parte do destinatário", enquanto o estado psicológico do locutor é caracterizado por "um desejo de induzir alguém a perfazer uma ação futura"²⁸⁵. Assim, a petição pelo pão necessário também é um compromisso

²⁸¹ Cf. GRILLI, Massimo; GUIDI, Maurizio; OBARA, Elzibieta Maria. *Comunicação e pragmática na exegese bíblica*. São Paulo: Paulinas, 2020, p. 105-106.

²⁸² *Idem, ibidem*.

²⁸³ Cf. *Idem*, p. 111-115.

²⁸⁴ *Idem*, p. 112.

²⁸⁵ GRILLI, Massimo; GUIDI, Maurizio; OBARA, Elzibieta Maria. *Comunicação e pragmática na exegese bíblica*. São Paulo: Paulinas, 2020, p. 112.

comunitário, em que o "pão nosso" simboliza a interdependência e a partilha como valores fundamentais no relacionamento humano e divino.

Passando para a petição seguinte, em Lc 11,4a-c roga-se pelo perdão dos pecados. A possibilidade de dar e receber o perdão é um dos temas fundamentais na tradição judaico-cristã. O perdão divino, de acordo com essa perspectiva, não se baseia em trocas ou barganhas, mas na gratuidade²⁸⁶, como ilustram as parábolas da ovelha perdida (Lc 15,4-7), da moeda perdida (vv. 8-10) e do filho pródigo (vv. 11-32). Essas narrativas revelam a misericórdia divina, que não exclui os pecadores, mas os acolhe com infinita ternura, demonstrando sua disposição para perdoar, e os convida à reconciliação²⁸⁷. Jesus exemplifica essa misericórdia pois

[...] cumpre à risca o que ensina aos outros: "Sede misericordiosos como vosso Pai é misericordioso" (Lc 6,36). Por isso frequenta a casa dos pecadores (Mc 2,15; Lc 19,1-9) a ponto de ser considerado amigo de pecadores (Mt 11,19). Tal gesto não é puro humanitarismo; nasce de sua experiência de Deus misericordioso; faz sentir aos pecadores que eles não estão automaticamente excluídos do amor do Pai, mas que Ele os ama com infinita ternura e que, por isso, podem voltar agradecidos, pois o Pai os sabe acolher de braços abertos e com o beijo do perdão (cf. Lc 15,20; 2Sm 14,33)²⁸⁸.

A petição "perdoa-nos" vai além de um simples pedido de perdão. Ela constitui um convite à prática do perdão em conformidade com o exemplo divino e expressa a fraternidade que deve caracterizar as relações humanas. Ao se pedir perdão, reconhece-se a necessidade de misericórdia, vinculando o ato de perdoar à recepção do perdão divino: você terá o perdão divino para receber se tiver o perdão para dar.

Boff ressalta que o perdão é uma exigência central da espiritualidade cristã, vinculando perdoar e ser perdoado em uma relação intrínseca de coerência entre a relação com Deus e com o próximo. Assim, a segunda parte da petição, "pois também nós mesmos perdoamos...", não constitui um mero condicionamento, mas reafirma uma postura essencial que entrelaça o amor divino e o humano. Conforme 1Jo 4,20, "quem não ama o irmão, a quem vê, não pode amar a Deus, a quem não vê", ou seja, há unidade entre o amor ao próximo e a devoção a Deus ²⁸⁹.

Além disso, esse pedido reforça a dimensão social do perdão, reconhecendo o ser como parte de uma comunidade de pecadores. O perdão e a misericórdia mútua

²⁸⁶ Cf. BOFF, Leonardo. *O Pai Nosso: a oração de libertação integral*. Petrópolis: Vozes, 2013. p. 134.

²⁸⁷ Cf. Idem, p. 135-136.

²⁸⁸ Idem, p. 136.

²⁸⁹ Cf. Idem, p. 140.

são indispensáveis para a restauração de laços rompidos e para a antecipação do Reino de Deus²⁹⁰. A *Gaudium et Spes* descreve o pecado como um abuso da liberdade humana, gerando alienação e fragmentação das relações. Tal condição, superada apenas pela graça divina, é central na petição que busca reconciliação tanto com Deus quanto com os outros (Cf. GS 13).

Bento XVI observa que a petição do perdão pressupõe um mundo marcado por ofensas, tanto entre pessoas quanto em relação a Deus. Cada ofensa contradiz a verdade e o amor, características essenciais de Deus. A superação da culpa central na experiência humana, não se dá pela retaliação, mas pelo perdão. Deus, em sua essência, é perdoador, e o perdão só se torna efetivo naqueles dispostos a perdoar²⁹¹.

Portanto, a petição pelo perdão é mais do que uma exortação moral; trata-se de uma oração cristológica que remete à figura de Cristo. Ele assume o custo do perdão, enfrentando o sofrimento humano e a morte na cruz, convidando a humanidade inteira à gratidão e ao amor. Embora reconheça a insuficiência humana, essa oração confia no poder do amor divino, capaz de transformar e curar²⁹².

Assim, a reflexão pragmática de Lc 11,4a-c (“E perdoa-nos os nossos pecados, pois também nós mesmos perdoamos a todo aquele que nos deve”), com base em Austin e Searle²⁹³, identifica os seguintes atos de fala: o ato locutório (pedido de perdão), o ato ilocutório (intenção de obter reconciliação divina) e o efeito perlocutório (mobilização para práticas de perdão mútuo). A oração, como ato diretivo, não apenas solicita o perdão, mas exige reciprocidade, articulando transformação pessoal e comunitária.

A última petição, “E não nos deixes cair em tentação” (Lc 11,4d), destaca-se por ser a única formulada como uma negativa. Tal súplica expressa um clamor por proteção divina diante das provações que o ser humano enfrenta, inevitavelmente, em sua existência. Esse pedido revela, simultaneamente, a consciência da fragilidade humana e da necessidade do auxílio divino para resistir ao mal. Nesse contexto, enfatiza-se a vulnerabilidade pessoal, mas também a dimensão comunitária da oração.

²⁹⁰ Cf. BOFF, Leonardo. *O Pai Nosso: a oração de libertação integral*. Petrópolis: Vozes, 2013. p. 141-142.

²⁹¹ Cf. RATZINGER, Joseph (Bento XVI). *Jesus de Nazaré: primeira parte: do batismo no Jordão à transfiguração*. São Paulo: Planeta do Brasil, 2007, p.157.

²⁹² Cf. *Idem*, p.160.

²⁹³ Cf. GRILLI, Massimo; GUIDI, Maurizio; OBARA, Elzibieta Maria. *Comunicação e pragmática na exegese bíblica*. São Paulo: Paulinas, 2020, p. 104-115.

A análise de estudiosos, como George, sobre a Oração do Senhor, oferece uma importante contribuição para o entendimento desse pedido. O autor observa que a tradução do termo grego "não nos submetas à tentação" apresenta desafios interpretativos. Segundo ele, essa tradução pode sugerir, erroneamente, que Deus seria a causa da tentação, o que contradiz a teologia cristã. Além disso, seria inadequado pedir a Deus que elimine completamente a experiência da tentação, visto que esta é parte inevitável da condição humana, na qual a liberdade se manifesta e é provada; inclusive, o próprio Jesus, em sua humanidade, esteve sujeito a essas experiências. Uma tradução mais adequada poderia ser "não permitas que cedamos à tentação", pois expressa um apelo por auxílio e proteção divina²⁹⁴.

Os evangelhos aprofundam a dimensão teológica dessa súplica ao relatarem o exemplo de Jesus, que enfrentou tentações em vários momentos de sua missão (Mc 1,13; Mt 4,3; Lc 22,28). Essas situações, longe de serem meramente externas, estavam intimamente relacionadas à condição humana assumida por ele no mistério da encarnação. Por meio dessas experiências, Jesus demonstrou sua solidariedade com a humanidade, tornando-se plenamente apto a compreender e socorrer aqueles que enfrentam tentações (Hb 2,18; 4,15)²⁹⁵.

Ademais, as tentações vivenciadas por Jesus não devem ser interpretadas como inclinações para o pecado, mas como provações que desafiaram sua missão e exigiram discernimento constante para a realização do reino de Deus. Esse processo incluiu incompreensões, perseguições e perplexidades, como exemplificado no Getsêmani (Lc 22,40) e no clamor da cruz (Mc 15,34). Apesar dessas adversidades, Jesus permaneceu fiel, culminando sua missão na entrega total ao Pai (Lc 23,46)²⁹⁶. Portanto,

[...] as tentações não foram um momento da vida de Jesus, mas uma sombra escura que o acompanhou ao longo de todo o seu trajeto histórico. O Reino de Deus se constrói contra o reino do maligno, este não está inerte e faz sentir sua iniquidade. Jesus, portanto, foi triunfando sobre a história do pecado com suas tentações em sua própria carne (Rm 8,3), não de fora numa soberana distância e inalcançável pelos tentáculos da tribulação. A grandeza de Jesus não está em não ter tentações, mas em poder superá-las²⁹⁷.

²⁹⁴ Cf. GEORGE, Augustin. *Leitura do evangelho segundo Lucas*. São Paulo: Paulinas, 1982, p. 69.

²⁹⁵ Cf. BOFF, Leonardo. *O Pai Nosso: a oração de libertação integral*. Petrópolis: Vozes, 2013. p. 152-153.

²⁹⁶ Cf. *Idem*, p. 152-154.

²⁹⁷ *Idem*, p. 155.

Sob a perspectiva escatológica, a súplica "não nos deixes cair em tentação" aponta para a luta final contra o mal, descrita como a "hora da tentação" (Ap 3,10). Este momento é caracterizado pelo aumento da iniquidade, pelo enfraquecimento da caridade (Mt 24,12) e pela proliferação de falsos profetas (Mc 13,22; Mt 24,24), conduzindo muitos à apostasia (2Ts 2,9). Nesse cenário, a oração apresenta um apelo à perseverança e fidelidade, confiando na proteção divina para vencer as provações²⁹⁸. Além disso, Bento XVI ressalta que a petição expressa a íntima relação entre Deus e a humanidade, configurando-se como um pedido por auxílio divino para resistir às adversidades. Ele sintetiza esse pensamento ao afirmar:

[...] devemos, portanto, de um lado, estar prontos para carregar o fardo das provações que nos são dadas. Por outro lado, o objetivo da petição é pedir a Deus que não nos imponha mais do que podemos suportar, que não nos deixe escorregar de Sua mão. Fazemos essa oração com a confiança certa de que São Paulo articulou para nós: 'Deus é fiel, e Ele não permitirá que sejais tentados além das vossas forças, mas com a tentação também providenciará o meio de saída, para que possais suportá-la'²⁹⁹

Por conseguinte, a Oração do Senhor, nascida do ensinamento de Jesus, constitui o modelo de toda oração cristã, equilibrando a transcendência e a proximidade de Deus. Nesse contexto, a súplica contra a tentação reafirma a confiança na graça divina para preservar o fiel no caminho do reino³⁰⁰.

Finalmente, a petição por proteção contra a tentação (v. 4d) apresenta um pedido preventivo, reconhecendo a vulnerabilidade humana diante do mal. Pode-se dizer, sob a ótica da pragmalinguística, que essa súplica exemplifica uma linguagem performativa, pois não apenas invoca a ação divina em resposta à fraqueza humana, mas também expressa uma profunda confiança em Deus, solicitando a intervenção direta dele. Assim, o pedido configura-se como um ato de entrega e confiança, voltado para assegurar o auxílio divino na superação das adversidades. A análise dessas petições revela como a linguagem de Lc 11,3-4 não apenas expressa necessidades humanas, mas também articula valores teológicos e éticos, conectando o discurso religioso à vida prática e comunitária.

²⁹⁸ Cf. BOFF, Leonardo. *O Pai Nosso: a oração de libertação integral*. Petrópolis: Vozes, 2013. p. 155-156.

²⁹⁹ RATZINGER, Joseph (Bento XVI). *Jesus de Nazaré: primeira parte: do batismo no Jordão à transfiguração*. São Paulo: Planeta do Brasil, 2007, p.164.

³⁰⁰ Cf. GEORGE, Augustin. *Leitura do evangelho segundo Lucas*. São Paulo: Paulinas, 1982, p. 69.

Assim, as teorias de Austin e Searle sobre os atos de fala fundamentam a compreensão de que a Oração do Senhor transcende sua função comunicativa, desempenhando um papel performativo, que transforma tanto os que oram quanto as relações que os envolvem.

Considerações finais

O estudo exegético apresentado nesta dissertação não teve a pretensão de esgotar a riqueza e profundidade do texto de Lc 11,2d-4. Contudo, investigou aspectos fundamentais da Oração do Senhor, situando-a em seu contexto judaico do primeiro século e evidenciando sua relevância para as comunidades cristãs ao longo dos tempos. A pesquisa foi estruturada em três capítulos, os quais ofereceram contribuições específicas para responder às questões norteadoras: qual é o significado da Oração do Senhor em seu contexto original e quais implicações ela apresenta para os leitores contemporâneos?

No primeiro capítulo, examinou-se o contexto amplo e imediato de Lc 11,2d-4, situando a Oração do Senhor no início da seção da subida a Jerusalém (9,51–19,27), especificamente no capítulo 11, que apresenta instruções sobre oração (11,1-13). Foram analisadas as principais orações judaicas do final do período do Segundo Templo, como o *Shemá*, a *Amidá* e o *Kadish*, em paralelo com a oração ensinada por Jesus. Observou-se que a Oração do Senhor está profundamente enraizada no judaísmo, apresentando petições que dialogam com a tradição judaica de oração conhecida e difundida no tempo de Jesus, ainda que suas fórmulas não estivessem plenamente fixadas. Assim, o conhecimento do contexto judaico no qual Jesus estava inserido favoreceu uma melhor compreensão de sua pessoa e de seu ensinamento acerca da oração, ou seja, contribuiu para uma maior compreensão da fé cristã.

No segundo capítulo, realizou-se uma análise exegética do texto de Lc 11,2d-4, considerando sua delimitação, segmentação, tradução, variantes críticas, análise sintático-semântica de cada petição e coesão textual. Sublinhou-se que no v. 2d, quando Jesus emprega o termo *Abba* para se dirigir a Deus, ocorre algo extraordinário na oração, o uso de um vocativo que evidencia intimidade e confiança de sua relação filial.

A invocação inicial de Deus como Pai é seguida pelas petições de santificação do nome de Deus (v. 2e) e pela vinda do Reino (v. 2f) (primeira parte da oração). A petição do v. 2 pode ser compreendida como um ato divino, no sentido de que é Deus quem santifica o próprio nome, conforme a tradição veterotestamentária (Ez 36,23). No entanto, a participação humana também se faz presente: o texto de Ezequiel

complementa a promessa de Deus com a ideia de que a santificação ocorre por meio de Israel. Em Lucas, a alusão a essa colaboração sugere que os discípulos, como povo de Deus, também contribuem para a glorificação do nome divino, por meio de sua vida e missão. Já a petição do v. 2f destaca a manifestação do Reino de Deus, realizada em Jesus, por meio de sua pessoa, gestos e palavras. Esse pedido expressa uma tensão entre o presente e o futuro: clama-se pelo estabelecimento definitivo do Reino, ao mesmo tempo que se conclama os discípulos a engajarem-se na sua construção.

As três e últimas petições da oração do Senhor (vv. 3-4) abordam as necessidades humanas fundamentais: o pão necessário (v. 3), o perdão dos pecados (v. 4a-c) e a proteção das tentações (v. 4d). A petição do v. 3, referente às necessidades básicas para a subsistência, em Lucas, focaliza o sustento material, evidenciando uma confiança constante em Deus. Por sua vez, a petição dos v. 4a-c sublinha a dimensão relacional e ética da prática cristã. O exemplo de Jesus, que na cruz intercede pelos seus algozes, é emblemático (cf. Lc 23,34). A oração ensina que o perdão ao próximo é reflexo da misericórdia divina e essencial para a vivência do amor. Enfim, a petição v. 4d reconhece a soberania divina e a fragilidade humana. Não se trata de atribuir a Deus a origem das provações, mas de afirmar a necessidade de sua força para se resistir ao mal.

Conforme Boff destaca, a oração do Senhor une de maneira indissociável “a causa de Deus” e “a causa do homem”:

Na oração do Senhor encontramos, praticamente, a correta relação entre Deus e o homem, o Céu e a Terra, o religioso e o político, mantendo a unidade do mesmo processo. A primeira parte diz respeito à causa de Deus: o Pai, a santificação de seu Nome, seu Reino (...). A segunda parte concerne à causa do homem: o pão necessário, o perdão indispensável, a tentação sempre presente (...). Deus não só se interessa pelo que é seu (...); Ele se preocupa também pelo que é do homem [...]. Igualmente o homem, não só se prende ao que lhe importa [...]; abre-se também ao que respeita ao Pai.³⁰¹

No terceiro capítulo, desenvolveu-se uma reflexão teológica e pragmática sobre a Oração do Senhor, destacando que Jesus não ensina apenas os discípulos a rezar, como também, pelo seu exemplo, propõe uma maneira de viver e agir como seus seguidores. Cada petição é um convite à ação, desafiando os crentes a viverem de

³⁰¹ BOFF, Leonardo. *O Pai Nosso: a oração de libertação integral*. Petrópolis: Vozes, 2013, p. 17-18.

acordo com os valores do Reino. Desse modo, demonstrou-se que a Oração do Senhor não é apenas um “modelo de oração”, mas um guia de vida que integra fé e prática. Suas implicações teológicas e pragmáticas permaneceram relevantes, inspirando comunidades cristãs ao longo dos séculos.

A argumentação acima exposta fundamenta nossa resposta para as questões inicialmente levantadas, orientadoras do presente estudo. A Oração do Senhor, conforme encontrada em Lc 11,2d-4, revela significados profundamente enraizados no contexto judaico do primeiro século. Os ensinamentos de Jesus apresentam uma continuidade com a tradição do seu povo, o povo judeu, mas também introduzem uma novidade, não necessariamente no conteúdo, mas na sua forma de interpretação. Por exemplo, embora tanto a tradição judaica quanto a cristã compartilhem a expectativa da vinda do Reino de Deus, o significado atribuído ao Reino é diferente³⁰². Enquanto, na oração judaica, o pedido “venha o teu Reino” reflete uma esperança futura, no contexto cristão, ao proferir a mesma prece, há uma confissão de fé de que o Reino de Deus já foi inaugurado em Jesus Cristo, manifestando uma dimensão já realizada, ainda que não plenamente.

Outro exemplo de inovação na oração ensinada, como já citado, é o uso da expressão *Abba*, “meu Pai”, por Jesus. O termo, pouco frequente na literatura rabínica, distingue-se pela intimidade e confiança que comunica; encontrado também nos escritos paulinos (Gl 4,6 e Rm 8,15), indica que a prática foi conhecida e preservada pelos seguidores de Jesus.

Logo, a Oração do Senhor pode ser compreendida como uma expressão que emerge da tradição judaica, mas que, ao mesmo tempo, é reinterpretada por Jesus. Assim, sua relevância transcendeu o contexto do primeiro século; ela desafia os leitores contemporâneos a redescobrir sua profundidade original e a aplicá-la em suas realidades, independente do tempo e do espaço em que se encontrem.

Dentre as implicações apresentadas por Lc 11,2d-4 aos leitores contemporâneos, destacam-se as seguintes:

1) A oração destaca Deus como Pai universal, o que implica o reconhecimento, por parte de quem aprende a assim rezar, de que todos são filhos e, conseqüentemente, irmãos entre si (Cf. *Fratelli Tutti*). Essa consciência questiona uma

³⁰² Cf. JEREMIAS, Joachim. *The Lord's Prayer*. Philadelphia: Fortress, 1980, p. 22-23.

fé desvinculada da prática, especialmente em contextos marcados pela miséria e pela degradação do povo. Tais realidades confrontam a vida cristã e ressaltam a relevância do testemunho evangélico, frequentemente obscurecido por disputas de poder ou formalismos religiosos.

2) A súplica pelo pão diário enfatiza a urgência de garantir as condições básicas de sobrevivência. Diante do cenário latino-americano e caribenho de morte, torna-se imperativa a conversão pessoal e comunitária como resposta às estruturas opressoras. Essa conversão requer o abandono de uma mentalidade neoliberal e a adoção de uma “globalização da solidariedade”, conforme sublinhado pela Campanha da Fraternidade de 2023, cujo tema foi “Fraternidade e Fome”, inspirado no convite de Jesus: “Dai-lhes vós mesmos de comer”. Dados recentes da Rede Brasileira de Pesquisa em Soberania e Segurança Alimentar e Nutricional revelam que aproximadamente 33 milhões de brasileiros não tem o que comer, e que a população Yanomami, entre Roraima e Amazonas, registrou aproximadamente 570 mortes infantis, nos últimos cinco anos, causadas pela fome e por doenças relacionadas ao garimpo ilegal³⁰³.

3) A petição pelo perdão e pela disposição em perdoar reflete uma ética de reconciliação e restauração. Nesse sentido, é imprescindível adotar uma postura crítica frente à realidade, denunciando fatores que perpetuam a pobreza, a desigualdade de renda e riqueza, a primazia do econômico sobre o social, os impostos, a ausência de uma reforma política agrária, a violência, o desemprego, a competição exacerbada, bem como as dívidas externas que oprimem as populações mais vulneráveis.

4) O pedido por proteção contra a tentação traduz a busca por resistência às forças de poder e dominação. O chamado divino inclui o cuidado mútuo e o respeito à criação, reconhecendo a interdependência entre a humanidade e o meio ambiente (Cf. *Laudato Si* e *Querida Amazônia*). Essa perspectiva ecológica inspira a formação de comunidades que adotem um estilo de vida sustentável e solidário.

5) A oração ensinada por Jesus apresenta um caráter “exodal”, propondo um novo modo de relacionamento com Deus e com o próximo, baseado na solidariedade

³⁰³ REDE BRASILEIRA DE PESQUISA EM SOBERANIA E SEGURANÇA ALIMENTAR E NUTRICIONAL. “Nota pública: dados do IBGE sobre a insegurança alimentar no Brasil”. 25 abr. 2024. Disponível em: <https://pesquisassan.net.br/nota-publica-dados-do-ibge-sobre-a-inseguranca-alimentar-no-brasil/>. Acesso em: 24 jan. 2025.

e na fraternidade. Entretanto, esse projeto enfrenta as contradições econômicas, sociais, políticas, religiosas desde o tempo de Jesus, que não foi (nem é) indiferente à humanidade; sua misericórdia e compaixão emergem diante do sofrimento humano e convocam seus seguidores a adotarem atitudes como as suas, indo ao encontro dos necessitados e comprometendo-se com o Reino de Deus, conforme expresso na constituição pastoral *Gaudium et Spes*.

A análise realizada também abre caminho para outras possibilidades de novos estudos. Uma delas é investigar a evolução do conceito de *Abba* no evangelho segundo Lucas, explorando suas implicações teológicas e pastorais. Outra vertente promissora consiste em uma análise comparativa detalhada entre as versões da “Oração do Senhor” em Lucas e Mateus, atentando para as diferenças textuais e suas consequências teológicas. Tal abordagem poderia revelar como cada evangelista moldou a oração para atender às necessidades específicas de suas comunidades. Ainda outro assunto que pode ser explorado é a relação da Oração do Senhor com as tentações de Jesus (cf. Lc 4, 1-13), examinando como ambos os textos dialogam e reforçam aspectos centrais da missão de Jesus. Além disso, estudos interdisciplinares podem examinar o impacto da Oração do Senhor em contextos contemporâneos, incluindo diálogos inter-religiosos e ecumênicos. A universalidade de sua mensagem oferece um ponto de convergência entre as diferentes tradições religiosas, promovendo unidade e compreensão mútua.

Conclui-se que o estudo de Lc 11,2d-4 reafirma a relevância da Oração do Senhor não apenas como um “modelo de oração”, mas também como uma fonte de inspiração para uma vivência comprometida com a construção do Reino de justiça, paz e amor fraterno. Essa perspectiva pode ser encontrada, por exemplo, em releituras propostas por movimentos cristãos engajados na vida cotidiana comunitária, como observamos no hino “Pai nosso dos Mártires”, composto pelo missionário verbita Cireneu Kuhn, em 1986, que inspira até hoje as Comunidades Eclesiais de Base, em especial a Caminhada dos Mártires (iniciativa de Dom Pedro Casaldáliga).

Pai nosso, dos pobres marginalizados
 Pai nosso, dos mártires, dos torturados
 Teu nome é santificado naqueles que morrem defendendo a vida
 Teu nome é glorificado, quando a justiça é nossa medida
 Teu reino é de liberdade, de fraternidade, paz e comunhão
 Maldita toda a violência que devora a vida pela repressão.³⁰⁴

³⁰⁴ KUHN, Cireneu. “Pai Nosso dos Mártires”. Disponível em: <https://combonianos.org.br/padre-ezequiel-ramin/>. Acesso em: 24 jan. 2025.

A inspiração inicial, segundo o autor, foi o assassinato do Pe. Ezequiel Ramin, missionário comboniano italiano que trabalhava na diocese de Ji-Paraná e defendia os direitos dos pequenos agricultores³⁰⁵. Nesse contexto, a figura de Deus é apresentada como “revolucionário, parceiro dos pobres, Deus dos oprimidos”, reafirmando a perspectiva de que a verdadeira divindade está ao lado das crianças, mulheres e homens marginalizados e martirizados por causa de um Reino. O hino ainda tem sabor de utopia, de esperança. E, no dizer de Pedro Casaldáliga: “podem nos tirar tudo, menos a fiel Esperança”³⁰⁶.

³⁰⁵ Cf. MISSIONÁRIOS DO VERBO DIVINO (PROVÍNCIA BRC). “Novo Clipe do Pai Nosso dos Mártires com o Grupo Ir ao Povo”. Santo Amaro/SP, 30 dez. 2023. Disponível em: <https://verbodivinobrc.com/f/novo-clipe-do-pai-nosso-dos-m%C3%A1rtires-com-o-grupo-ir-ao-povo#:~:text=Composta%20pelo%20mission%C3%A1rio%20Verbita%20Cireneu,e%20reflex%C3%A3o%20para%20as%20comunidades>. Acesso em: 24 jan. 2025.

³⁰⁶ Cf. <https://irmandadedosmartires.com.br/romaria-dos-martires-da-caminhada/>. Acesso em: 20 de jan 2025.

Referências bibliográficas

ABRAMI, Leo Michel. "The Jewish Origins of the Lord's Prayer". Disponível em: [https://www.academia.edu/27950201/The Jewish Origins of the Lords Prayer](https://www.academia.edu/27950201/The_Jewish_Origins_of_the_Lords_Prayer).

Acesso em: 12 julho 2021.

ALMEIDA, Benedito Antônio Bueno de. *Emaús, o caminho da fé pascal: estudo bíblico-teológico de Lc 24,13-35*. 2020. 134 f. Dissertação (Mestrado em Teologia) - Programa de Estudos Pós-Graduados em Teologia, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2020. Disponível em: <https://tede2.pucsp.br/handle/handle/23278>. Acesso em: 15 de jan 2025.

ALVES PINTO, Luís Henrique. *Leitura Pragmalinguística da Bíblia: o método, aplicação em Oséias 10,1-8, questões e perspectivas*. 2003. 178f. Dissertação (Mestrado em Teologia) - Departamento de Teologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro. Disponível em: <<https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/colecao.php?strSecao=resultado&nrSeq=4728&idi=1>>. Acesso em: 28 set. 2024.

AUNEAU, Joseph et al. *Evangelhos Sinóticos e Atos dos Apóstolos*. São Paulo: Paulinas, 1985.

AUSTIN, John Langshaw. *How to do Things with Words*. Oxford: Clarendon, 1962.

AUSUBEL, Nathan. "Samaritanos", in *Conhecimento judaico II*, Rio de Janeiro: A. Koogan (editor), 1964.

BALZ, Horst; SCHNEIDER, Gehard. *Exegetical Dictionary of the New Testament*. Grand Rapids: Eedmans, 1990.

BAR, James. "Abba Isn't 'Daddy.'" *Journal of Theological Studies*, vol. 39, n. 1, 1988.

BAUER, Johannes Baptist. *Dicionário Bíblico Teológico*. Vol. 2. São Paulo: Loyola, 1983.

DANBY, Herbert. *The Mishnah. Translated from the Hebrew with introduction and brief explanatory notes*. Oxford University Press: London, 1967.

BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo: Paulus, 2002.

BOFF, Leonardo. *O Pai Nosso: a oração de libertação integral*. Petrópolis: Vozes, 2013

BROCKE, Michael; PETUCHOWSKY, Jakob. *The Lord's Prayer and Jewish Liturgy*. New York: Seabury, 1978.

BROWN, Francis; DRIVER, Samuel Rolles; BRIGGS, Charles Augustus. *Hebrew and English Lexicon Old Testament with an appendix containing the Biblical Aramaic*. Oxford: Claredon, 1975.

BROWN, Raymond Eduard; FITZMEYE, Joseph Augustine; MURPHY, Roland Edmund. *Novo Comentário Bíblico São Jerônimo: Novo Testamento e Artigos Sistemáticos*. São Paulo: Paulus, 2018.

BROWN, Raymond Eduard; FITZMYER, Joseph Augustine; MURPHY, Roland Edmund; MARTINI, Carlo Maria Cardinal. *The New Jerome Biblical Commentary*. Nova Jersey: Prentice-Hall, 1990.

CARMIGNAC, Jean. *Recherches sur le "Notre Père."* Paris: Letouzey & Ane, 1969.

CHARLESWORTH, James H. *Jesus Within Judaism: New Light from Exciting Archaeological Discoveries*. New York: Doubleday, 1988.

CHARLESWORTH, James H., "A Caveat on the Textual Transmission and the Meaning of Abba" in *The Lord's Prayer and Other Prayer Texts from the Greco-Roman Era*, ed. James H. Charlesworth (Valley Forge, PA: Trinity International Press, 1994), 5-6. Citado por WENDEL, Richard, "The Interpretation of the Lord's Prayer, Q 11:2b-4, in the Formative Stratum of Q According to the Literary and Cultural Perspectives Afforded by the Affixed Aphorisms, Q 11:9-10, 11-13" (2010). Disponível em: https://ecommons.luc.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1078&context=luc_diss. Acesso em: 08 de julho de 2024.

COHN, Sherbok. *Judaism: history, belief, and practice*. London; New York: Routledge, 2003.

CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL, *Hoje a salvação entra nesta casa. O Evangelho de Lucas*. São Paulo: Paulus, 1997.

CONCÍLIO VATICANO II: constituições, decretos e declarações. Petrópolis: Vozes, 1968.

CRUMP, David. *Jesus the Intercessor: Prayer and Christology in Luke-Acts*. Grand Rapids: Baker Books, 1992.

DUNN, James D. G. *Eerdmans Commentary on the Bible*. Grand Rapids: Eerdmans, 2003.

EDMONDS, Peter. "The Lucan Our Father: a summary of Luke's teaching on prayer?" *The Expository Times*. Disponível em <https://journals.sagepub.com/doi/abs/10.1177/001452468009100504>. Acesso dia 22 maio 2021.

EDWARD, James. *O comentário de Lucas*. São Paulo: Shedd, 2019.

EGGER, Wilhelm. *Metodologia do Novo Testamento: Introdução aos métodos linguísticos e histórico-críticos*. São Paulo: Loyola, 2015.

FABRIS, Rinaldo; MAGGIONI, Bruno. *Os Evangelhos II*. São Paulo: Loyola, 2006.

FISHBANE, Michael. "The Teacher and the Hermeneutical Task: A Reinterpretation of Medieval Exegesis". *Journal of the American Academy of Religion*, vol. 43, n. 4, dez. 1975. Disponível em: <https://doi.org/10.1093/jaarel/XLIII.4.709>. Acesso: 11 julh. 2021.

FITZMYER, Joseph Augustine. *The Gospel According to Luke 1-9: introduction, translation, and notes*. New York: Doubleday, 1981.

_____. *The Gospel According to Luke 10-24: introduction, translation, and notes*. New York: Doubleday, 1985.

_____. *To advance the gospel*. Michigan: Dove Book Sellers, 1998.

FLUSSER, David. *Judaism of the Second Temple Period*, vol. 1-2. Michigan: Eerdmans, 2007-2009.

FRANCISCO, Papa. *Exortação Apostólica Evangelii Gaudium: sobre o anúncio do Evangelho no mundo atual*. São Paulo: Loyola; Paulus, 2013.

_____. *Misericordia et misera*. Carta apostólica do Santo Padre Francisco no termo do Jubileu Extraordinário da Misericórdia. São Paulo: Paulus, 2016.

_____. *O Pai Nosso*. São Paulo: Planeta, 2018.

_____. *Fratelli tutti: sobre a fraternidade e a amizade social*. Carta encíclica do Santo Padre Francisco. São Paulo: Paulus, 2020

_____. “Catequese sobre o Pai Nosso – 1-16, Audiência Geral”. Disponível em: <https://www.vaticannews.va/pt/papa/news/2019-05/papa-francisco-catequeses-pai-nosso-audiencia-geral.html>. Acesso em: 12 out. 2021.

GELDENHUYS, Johannes Norval. *Commentary on the gospel of luke*. Grand Rapids: Eedmans, 1988.

GEORGE, Augustin. *Leitura do evangelho segundo Lucas*. São Paulo: Paulinas, 1982.

GERHARDSSON, Birger. *The Reliability of the Gospel Tradition*. Peabody: Hendrickson, 2001.

GRABBE, Lester L. *An introduction to first century Judaism: Jewish religion and history in the Second Temple period*. Edimburgo: T & T Clark, 1996.

GREEN, Joel B., *The Gospel of Luke* (New International Commentary on the New Testament). Grand Rapids: Eerdmans, 1997.

GREEN, Joel; MCKNIGHT, Scot; MARSHAL, Ian Horward. *Dictionary of Jesus and the Gospels*. Downers Grove: InterVarsity, 1992.

GRENZER, Matthias. “Pai nosso que estás nos céus: um estudo bíblico-teológico da invocação inicial do Pai-Nosso”. *Cultura Teológica*, v. 17, n. 67, abril/junho 2009, p. 179-185. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/index.php/culturateo/article/view/15460/11559>. Acesso em: 12 de julho de 2023.

GRILLI, Massimo; GUIDI, Maurizio; OBARA, Elizbieta Maria. *Comunicação e pragmática na exegese bíblica*. São Paulo: Paulinas, 2020.

GUIMARÃES, Adriana Barbosa. *O encontro na viagem de Jesus rumo a Jerusalém (Lc 9,51-19,46) e a cultura do encontro nas viagens de Francisco: uma epifania do Reino*. Dissertação (Mestrado em Teologia) – Programa de Estudos Pós-Graduados em Teologia, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2021.

HADDAD, Philippe. *אביו – Pai Nosso: uma leitura Judaica da oração de Jesus*. São Paulo: Fons Sapientiae, 2017.

HEINEMANN, Joseph. *Prayer in the Talmud: forms and patterns*. New York: De Gruyter, 1977.

IRMANDADE DOS MARTIRES. Disponível em: <https://irmandadedosmartires.com.br/romaria-dos-martires-da-caminhada/>. Acesso em: 20 de jan 2025.

JEREMIAS, Joachim, *The Lord's Prayer*. Philadelphia: Fortress, 1980.

_____. *The Prayers of Jesus*. London: SCM Press, 1977.

JOSEPH, Mattam. *The Our father, the revolutionary prayer of commitment to the Kingdom of God*. Abril 1993. Disponível em: <https://www.africabib.org/rec.php?RID=Q00009553>> Acesso em: 20 jan. 2023..

KITTEL, Gerhard; FRIEDRICH, Gerhard. *Theological Dictionary of the New Testament*. Grand Rapids: Eerdmans, 1985, vol. 1.

KUHN, Cireneu. "Pai Nosso dos Mártires". Disponível em: <https://combonianos.org.br/padre-ezequiel-ramin/>. Acesso em: 24 jan. 2025.

LACHS, Samuel Tobias. *A Rabbinic Commentary on the New Testament: the gospels of Matthew, Mark, and Luke*. New Jersey: KTAV, 1987.

LACOSTE, Jean Yves. *Dicionário crítico de teologia*. São Paulo: Paulinas/Loyola, 2004.

LANCELLOTTI, Boccali. *Comentário ao evangelho de São Lucas*. Petrópolis: Vozes, 1983.

LEVINE, Amy-Jill. *The Misunderstood Jew: The Church and the Scandal of the Jewish Jesus*. San Francisco: HarperOne, 2007.

_____; WITHERINGTON III, Ben. *The Gospel of Luke*. Cambridge: University Press, 2019.

LIMA, Maria de Lourdes Corrêa. *Exegese Bíblica: Teoria e Prática*. São Paulo: Paulinas, 2014.

MANNS, Frédéric. *Preghiera d'Israele al tempo di Gesù*. Bologna: Dehoniane, 1996.

MATSOVELE, Anastácio Jemo. *O Pai-Nosso na teologia de Leonardo Boff e na perspectiva cultural moçambicana*. Dissertação. 20-Jan-2015. Disponível em: <https://tede2.pucrs.br/tede2/browse?type=author&order=ASC&rpp=20&value=Matsovele%2C+Anast%C3%A2ncio+Jemo>. Acesso em: 21 de abril de 2024.

MCKENZIE, Lawrence John. *Dicionário Bíblico*. São Paulo: Paulinas, 2000.

MEIER, John P. *Um judeu marginal*. Repensando o Jesus histórico. Vol. 2, Livro 2. Tradução de Laura Rumchinsky. Rio de Janeiro: Imago, 1997.

MENDONÇA, José Tolentino. *A leitura infinita: a Bíblia e a sua interpretação*. São Paulo: Paulinas; Pernambuco: Universidade Católica de Pernambuco, 2015.

MERRIL, Eugene H. *História de Israel no Antigo Testamento: o reino dos sacerdotes que Deus colocou entre as Nações*. Rio de Janeiro: CPAD, 2018.

METZGER, Bruce M. *A Textual Commentary on the Greek New Testament*. 2. ed. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1994. Disponível em: <https://www.obinonet.ro/docs/exeg/exegrex/text-ntcomm.pdf>. Acesso em: 20 jun. 2024.

MISSIONÁRIOS DO VERBO DIVINO (PROVÍNCIA BRC). “Novo Clipe do Pai Nosso dos Mártires com o Grupo Ir ao Povo”. Santo Amaro/SP, 30 dez. 2023. Disponível em: <https://verbodivino.org.br/f/novo-clipe-do-pai-nosso-dos-m%C3%A1rtires-com-o-grupo-ir-ao-povo#:~:text=Composta%20pelo%20mission%C3%A1rio%20Verbita%20Cireneu,e%20reflex%C3%A3o%20para%20as%20comunidades>. Acesso em: 24 jan. 2025.

MONASTERIO, Rafael Aguirre; CARMONA, Antonio Rodriguez. *Evangelhos Sinóticos e Atos dos Apóstolos*. São Paulo: Ave Maria, 1994.

MORCHEDAI, Avi Ben. *Coming Home: the Genesis Creation story of Hebraic faith, hope and love for everyday life*. United States: Kindle ebook, 2020.

MOREIRA, Gilvander Luís. *Lucas e Atos: uma teologia da história*. São Paulo: Paulinas, 2004.

NEFF ULLOA, Boris Agustin, “A presença dos samaritanos na obra lucana (Lc-At). Uma análise de sua importância teológica na reconstituição de Israel realizada pelo Messias Jesus, o filho de Jacó”. *Atualidade Teológica*. Rio de Janeiro, vol. 16, n. 41, 2002. Disponível em <https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/21666/21666>. Acesso dia 10 maio 2024.

_____; SANTOS, Adriano Lazarini Souza dos. Inclusão, reconhecimento e gratidão: uma leitura pragmatolinguística de Lc 17,11-19. In.: *Revista de Cultura Teológica*, ano XXXI, v. 31, n. 104, jan./abr. 2023. Disponível em: <<https://revistas.pucsp.br/index.php/culturateo/article/view/60782>>. Acesso em: 09 set. 2024

Nestle Aland. *Novum Testamentum Graece* (28ed.). Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2012. Disponível em: <<https://www.academic-bible.com/en/online-bibles/novum-testamentum-graece-na-28/read-the-bible-text/>>. Acesso em: 18 jun. 2024.

NOLLAND, John. *Luke 9,21-18-34*. Texas: Word Books, 1989-93.

PAGOLA, José Antonio. *Jesus, Aproximação Histórica*. Petrópolis: Vozes, 2010.

PATUZZO, Izabel. *As Parábolas do Reino: um estudo exegetico de Lc 13,18-21*. 2020. Dissertação (Mestrado em Teologia) - Programa de Estudos Pós-Graduados em Teologia da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2020. Disponível em: <https://repositorio.pucsp.br/jspui/handle/handle/23954>. Acesso em: 15 de jan 2025.

PLUMMER, Alfred. *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to St. Luke*. Edinburgh: T&T Clark, 1902.

PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA. *A Interpretação da Bíblia na Igreja*. São Paulo: Paulinas, 1994.

_____. *O povo judeu e suas Sagradas Escrituras na Bíblia Cristã*. São Paulo: Paulinas, 2001.

PRADO, Adélia. *Bagagem*. Rio de Janeiro: Imago Editora Ltda., 1976.

RATZINGER, Joseph (Bento XVI). *Jesus de Nazaré: primeira parte: do batismo no Jordão à transfiguração*. São Paulo: Planeta do Brasil, 2007.

REDE BRASILEIRA DE PESQUISA EM SOBERANIA E SEGURANÇA ALIMENTAR E NUTRICIONAL. "Nota pública: dados do IBGE sobre a insegurança alimentar no Brasil". 25 abr. 2024. Disponível em: <https://pesquisassan.net.br/nota-publica-dados-do-ibge-sobre-a-inseguranca-alimentar-no-brasil/>. Acesso em: 24 jan. 2025.

RETAMALES, Santiago Silva. *Discípulo de Jesus e discipulado segundo a obra de são Lucas*. São Paulo: Paulinas/Paulus, 2006.

RÖMER, Thomas. *A origem de Javé. O Deus de Israel e seu nome*. Tradução de Margarida Maria Cichelli Oliva. 2016. Reimpressão, São Paulo: Paulus, 2021.

RUSCONI, Carlo. *Dicionário do Grego do Novo Testamento*. São Paulo: Paulus, 2003

SANTE, Carmine de. *Israel em Oração: as origens da liturgia cristã*. São Paulo: Paulinas, 1989.

_____. *Liturgia Judaica: Fontes, Estrutura, Orações e Festas*. São Paulo: Paulus, 2004.

SCHNEIDER, Theodor (org.). *Manual de Dogmática*. Tradução de Ilson Kayser, Luís Marcos Sander, Walter Schlupp. Vol.1. 4. ed. 2012. Reimpressão, Petrópolis, RJ: Vozes, 2019.

SCHENELLE, Udo. *Introdução à Exegese do Novo Testamento*. Loyola: São Paulo, 2004.

LACOSTE, Jean-Yves (Dir.). *Dicionário crítico de Teologia*. São Paulo: Loyola; Paulinas, 2014

SEARLE, John R. "A Classification of Illocutionary Acts." *Language in Society*, vol. 5, no. 1, 1976. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/4166848>>. Acesso em: 20 dez. 2024.

SHRIVER, Donald Woods. *The Lord's Prayer: a way of life*. Atlanta: John Knox, 1983.

SIDUR MATZLIAH. Curitiba: Danúbio, 1987.

SILVA, Cássio Murilo Dias da. *Metodologia de Exegese Bíblica*. São Paulo: Paulinas, 2000.

SINGER, Isidore. *The Jewish Encyclopedia: a descriptive record of the History, Religion, Literature, and Customs of the Jewish People from the earliest times to the present day*. vol. 1, Funk and Wagnalls, New York, 1901-1906.

SOUZA, Tarlei Navarro Pádua. *Uma abordagem pragmatolinguística de Lc 16,19-31: a centralidade dos empobrecidos no discipulado cristão*. 2020. 136 f. Dissertação (Mestrado em Teologia) - Programa de Estudos Pós-Graduados em Teologia,

Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2020. Disponível em: <https://tede2.pucsp.br/handle/handle/23586>. Acesso em: 15 de jan 2025.

STEINSALTZ, Adin. *A guide to Jewish prayer*. New York: Schochen Books, 2000.

STORNILO, Ivo. *Como ler o evangelho de Lucas: os pobres constroem a nova história*. São Paulo: Paulinas, 1992.

Talmud Berakhot 26a. Disponível em <https://www.chabad.org/torah-texts/5299651/The-Talmud/Berachot/Chapter-4/26a>. Acesso dia 05 maio 2024.

TRAINOR, Michael. *An Earth Bible Commentary: about Earth's Children: an Ecological listening to the gospel of Luke*. Sheffield Phoenix Press Ltd, South Yorkshire, 2017.

VERMES, Geza. *Jesus the Jew: A Historian's Reading of the Gospels*. London: Collins, 1973.

WENDEL, Richard, "The Interpretation of the Lord's Prayer, Q 11:2b-4, in the Formative Stratum of Q According to the Literary and Cultural Perspectives Afforded by the Affixed Aphorisms, Q 11:9-10, 11-13" (2010), p. 26. Disponível em: https://ecommons.luc.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1078&context=luc_diss. Acesso em: 08 de julho de 2024.

WYLEN, Stephen M. *The Jews in the Time of Jesus: an Introduction*. Paulist Press, 1996.

YOUNG, Brad. Brad. The Lord's Prayer (2): "Our Father who art in Heaven" em *Jerusalem Perspective Online*, 01 janeiro, 2004. Disponível em: <http://www.jerusalemerspective.com>. Acesso em: 01 julho 2024.